

مَدْخَلُ إِلَى الْعِلْمَوْنِ الْإِسْلَامِيَّةِ

المنطق - الفلسفة

الكلام - العرفان - الحكمة العلمية

الأصول - الفقها

الدُّسْتُورُ السُّهْرِيُّ رَضِيَ الظَّاهَرِيُّ

ترجمة : حَسَنٌ عَلَيْهِ الْبَارَكَاتُ

مراجعة

عَبْدُ الْبَارِي الزَّفَاعِيُّ السَّيِّدُ عَلَيْهِ طَهْرَةُ

دار الفقير للتراثي



مَدْخَلُ إِلَى الْعِلُومِ الْاسْلَامِيَّةِ (١)

# المُنْظَرُ فِي الْفِلَسْفَهِ

الدُّسْتُورُ الشَّهِيدُ رَضِيَ الْأَصَهَّرِيُّ

شَرْحَةُ: مَهْسَنُ عَلَيِّ الْأَثَمِيُّ

مُراجَعَةُ: عَبْدُ الْجَبَارِ الرَّقَاعِيُّ

كتاب الفيلسوف الاصهاري



با مشارکت و حمایت معاویت امور فرهنگی وزارت فرهنگ  
و ارشاد اسلامی چاپ و منتشر گردید

عنوان کتاب : ..... مدظلل الى العلوم الاسلامية (ترجمه: آشنائی با علوم اسلامی)  
نویسنده : ..... علامه شهید مرتضی مطهری (ره)  
مترجم: ..... حسن علی هاشمی  
ناشر: ..... دارالکتاب اسلامی  
نوبت چاپ: ..... اول / ۱۴۲۸ هـ ق  
چاپخانه: ..... چاپ ستاره  
شمارگان: ..... (۳۰۰۰) نسخه

شابک: ۹۷۸-۰-۴۶۵-۹۶۴-۳

ISBN: 978 - 964 - 465 - 026 - 3

قم - میدان معلم - سمهه ۲۲ - بلاک ۲۶

تلفن: ۰۹۳-۷۷۴۴۷۰ - ۷۷۴۴۷۰

فاکس: ۰۹۳-۷۷۴۴۷۰

## المقدمة

إنَّ من بين مشاكلنا الاجتماعية ابتعاد الشباب عن العلوم والمفاهيم الإسلامية. وقد أدرك الشباب أنفسهم خطر هذه المشكلة، وسعوا إلى رفعها أكثر من غيرهم. وينبغي لمن يروم وضع العلاج الصحيح لهذه المشكلة أن يستلهم الثقافة الإسلامية من مصادرها الأصلية من جهة، وأن يتكلم بلغة عصره، ويتحسّن الأوضاع الراهنة للجيل من جهة أخرى.

وقد دعَ الشهيد الشيخ مرتضى المطهرى من القلائل الذين توفرت فيهم الشروط الالزمة لعرض الإسلام على الجيل المعاصر. فقد كان بحق مثلاً صادقاً للحوزة العلمية في الجامعات الحديثة؛ وذلك لفهمه لغة الجيل اليا甫ع، وإصغائه إلى نداءاته، ونقلها إلى الحوزات العلمية.

وقد أدرك مبكراً وبشكل جيد مشكلة ابتعاد جيل الشباب عن الثقافة الإسلامية، وعثر على طرق علاجها، وألف أكثر كتبه بغية حلّ هذه المشكلة، ومنها الكتاب المائىل بين يديك، والمطبوع بعد استشهاده بعنوان (مدخل إلى العلوم الإسلامية) وقد آتىه للشباب الذين خطوا الخطوة الأولى في طريق معرفة العلوم الإسلامية، وبذل كلَّ ما بوسعه بغية اختصاره مع الحفاظ على صحة المعلومات التي

أدرجها فيه، تمهيداً لدخولهم باحة الثقافة الإسلامية.

إنَّ هذه المجموعة هي في الأساس تقريرات دروسه التي ألقاها على طلاب الستين الأولى والثانية في كلية (الآلهيات والمعارف الإسلامية) في جامعة طهران، وقد دُرِّس بعضها - بإذن منه - عدَّة مرات في حياته كمدخل للعلوم الإسلامية، وذلك في جامعة (شريف الصناعية).

وقد رام الأَسْتَاذ الشهيد مراجعة هذه المجموعة من الدروس قبل طبعها، وحاول أن يجري عليها تعديلاً وتربياً جديداً، إلا أنَّ المنيَّة عاجله، فانطفأت شمعة حياته على يد المنافقين، وبرغم أنَّ طلابه كانوا على علم بقصد الأَسْتَاذ الشهيد ونيته في إجراء تعديل وتغيير عليها استحسنوا طبع هذه المجموعة بلا أدنى تصرف فيها.

ويسرنا الآن تقديم الكتاب الأوَّل من هذه المجموعة - وهو: (مدخل إلى المنطق والفلسفة الإسلامية) - إلى الشباب الذين شيعوا جثمانه هاتفيَّن: «سنمضي قدماً في طريقك أنها المعلم الشهيد».

\* \* \*

ويمكن تقسيم (المدخل إلى الفلسفة الإسلامية) عموماً إلى ثلاثة أقسام: القسم الأوَّل: - ويحتوي على الدرسَين الأوَّل والثانٍ - عمد فيه الأَسْتَاذ إلى ذكر توضيحات عامة حول الفلسفة والفلسفة الإسلامية، فبعث في معنى الفلسفة في الثقافة الإسلامية والفرجية، والاختلاف بين العلم والفلسفة، وأشار إلى الشبهات المتارة حول معنى الميتافيزيقا، وانفصال العلوم عن الفلسفة.

القسم الثاني: - ويحتوي على الدرسَين من الثالث إلى السادس - وهو عبارة عن مسيرة تحليلية في تاريخ الفلسفة والتفكير في الثقافة الإسلامية بشكل عام. وقد شرح الأَسْتَاذ في بداية هذا القسم المدارس الفلسفية الأربع: الماشائية والإشراقية والكلامية والمرفانية، وبين الفروق بينها، ثم رسم الحركة الطبيعية لهذه الرؤى الأربع وتناريهَا وتبلورها في الحكمة المتعالية، ثم دخل في تفاصيل معنى

الحكمة المتعالية مصدر المتألهن وأهميتها، وتحدث عن كتابه القائم: (**الأسفار الأربع**).

القسم الثالث: ويبداً من الدرس السادس، فهشرع الاستاذ في تبويب مسائل الفلسفة متخدًا أسلوبًا يستمر إلى نهاية الكتاب، ويكتفي - طبقاً لهذا الأسلوب - بتوضيح المفاهيم والمصطلحات المهمة في الفلسفة الإسلامية دون أن يدخل في المباحث الفلسفية الاستدلالية الدقيقة، كما بحث في هذا القسم مفاهيم من قبيل: (**الوجود والماهية**). (**المبني والذهني**). (**العدوّت والقدم**). (**الثابت والمتغير**). (**العلة والمعلول**). (**الوجوب والامتناع والإمكان**).

وفي كلّ قسم من هذه الأقسام قام **الأستاذ** - كما عُودنا - بذكر إشارات تاريخية، واكتفى ببيان كيفية تعامل الفلاسفة المسلمين مع المفاهيم المبحوثة دون إقامة البراهين عليها.

هذا الكتاب بحاجة - كما التفت **الأستاذ** إلى ذلك - إلى إعادة نظر وتمكيل؛ إذ ليست الشروح المذكورة فيه على نسق واحد، ففي بعض الموارد - كالبحث في التضاد والحركة - أضاف **الأستاذ** بعد أول تقرير أموراً لا تسجم مع الاختصار في سائر الموارد، ولكنه - كسائر كتبه - ابتكار يفتح الطريق لطلاب العلم برغم ما فيه من بزوع وأقول.

وتبدو أهميته في أنَّ القارئ العاهم بالفلسفة الإسلامية يمكنه تذوقها ومعرفتها دون التورط في التعقيدات الفنية والبحوث الاستدلالية المسطولة، وربما كانت هذه أول خطوة يادر فيها أحد أساتذة الفلسفة الإسلامية إلى عرض البحوث التاريخية وال العامة والمقارنة للفلسفة الإسلامية، فقد صنف المستشرقون والغربيون من أساتذة المعقول الإسلامي كتاباً في ذلك، إلا أنهم لم يأخذوا الفلسفة الإسلامية من مصادرها الأصلية، كما أنَّ هذا النوع من الإيصال لم يكن متداولاً بين القدماء من أساتذتنا.

ويرغم أنَّ هذا الكتاب يمثل حيزاً محدوداً من أفكار **الأستاذ المطهرى**، غير أنه

يحتوي نكاثاً بديئة وتقسيمات جديدة اختص بها، وهي ثمرة تجربة طويلة نالها  
خلال دراسته وتدريسه الفلسفة الإسلامية.

نأمل أن يكون هذا الكتاب مقدمة ومدخلاً للبحوث الأساسية بغية الوقوف  
على أسس الفلسفة الإسلامية.

الناشر

**المنطق**



مرکز تحقیقات کتاب و پژوهش علوم انسانی

## الدرس الأول

### تمهيد

#### ما هو المراد (من العلوم الإسلامية؟)

يُجدر بنا في هذا الدرس أن تتحدث قليلاً عن كلمة (العلوم الإسلامية)، ونضع لها تعريفاً جلياً؛ لمتضح مرادنا من العلوم الإسلامية، وما هي الكليات التي نحاول معرفتها في هذه الدروس.

إنَّ العلوم الإسلامية، التي هي موضوع بحثنا، يمكن تعرِيفها على أنسنة، وتبدأ اختلاف التعاريف تختلف المواضيع:

١- العلوم التي تدور موضوعاتها أو مسائِلها حول أصول الإسلام وفروعه، أو التي يمكن من خلالها إثبات أصول الإسلام وفروعه، وهي: القرآن والسنة، من قبيل: علم القراءة، علم التفسير، علم الحديث، علم الكلام التقلي<sup>(١)</sup>، علم الفقه، علم الأخلاق التقلي<sup>(٢)</sup>.

٢- العلوم المذكورة آنفًا، بالإضافة إلى العلوم المُعْهَدَة لها، والعلوم المُشَهَّدة من قبيل: الأدب العربي، من الصرف والنحو واللغة والمعاني والبيان والبديع وغيرها، ومن قبيل: الكلام العقلي، والأخلاق العقلية، والحكمة الإلهية، والمستنق، وأصول

١- يستحب فيما بعد أن علم الكلام على قسمين: عقلي ونظري، وسيختفي الترق بينهما.

٢- الأخلاق أيضًا على قسمين كعلم الكلام: عقلية ونقلية، وستحدث فيما بعد عن ذلك أيضًا.

الثقة، والرجال، والدرایة.

٣ - العلوم التي تعدّ بنحو من الأنحاء - جزءاً من الواجبات الإسلامية، وهي التي يجب على المسلمين تحصيلها، ولو على نحو الواجب الكفائي، والتي يشملها الحديث النبوي المعروف: «طلب العلم فريضة على كل مسلم».

إن العلوم التي تعتبر موضوعاتها ومسائلها من الأصول أو الفروع الإسلامية أو التي يستند إليها في إثبات تلك الأصول والفرع، من الواجب تحصيلها : لأن الإلحاد بالأساطير الدينية ينافي الواجبات العينية على كل مسلم، وأن الإلحاد بغيرها واجب كفائي، كما يجب دراسة القرآن والسنة أيضاً؛ إذ لا يتيسر من دونهما معرفة أصول الإسلام وفروعه.

وهكذا يجب دراسة العلوم الممهدة لتحصيل هذه العلوم من باب (وجوب مقدمة الواجب)، أي: ينبغي أن يكون هناك دائماً أفراد ململون بهذه العلوم بالمقدار الكافي على الأقل، بل ينبغي أن يكون هناك دائماً من يساهم في تطوير العلوم الأساسية والتمهيدية، ويحمل على اثرائها وتنميتها باستمرار.

وقد سعى العلماء المسلمين طوال القرون الأربع عشر إلى توسيع رقة العلوم المذكورة، وقد حققوا في هذا الصدد نجاحات ملموسة، وستطيعون تدريجياً على نشوء هذه العلوم ونموها وتحوّلها وتكاملها.

إن العلوم التي هي من باب (الفربيضة) والتي يجب على المسلمين تحصيلها غير منحصرة في العلوم المتقدمة، فكل علم توقفت تلبية الحاجات الضرورية للمجتمع الإسلامي على معرفته والتخصص والاجتهاد فيه، يجب على المسلمين تحصيله من باب (المقدمة التمهيدية).

ولكي نوضح أن الإسلام دين جامع وشامل، وأنه لم يكتف بسلسلة من المواعظ الأخلاقية والفردية فقط، وأنه دين يعمل على صيانة المجتمع، نقول: إن الإسلام عمد إلى كل ما يحتاج إليه المجتمع فأوجبه على الكفاية، فإذا كان المجتمع بحاجة إلى طبيب على سبيل المثال، يغدو الطب واجباً كفائياً، أي: يجب توفير

الأطباء بالمقدار الكافي، وإذا لم يكن هناك أطباء بالمقدار الكافي وجب على الجميع أن يمهدوا الأرضية بغية توفير الأطباء، ورفع هذه الحاجة، وبما أن الطب يتوقف على تحصيل علوم الطب يكون تحصيلها قهراً من الواجبات الكفائية، وهكذا الأمر في التعليم، والسياسة، والتجارة، وأنواع الفنون والصناعات الأخرى. وفي الموارد التي يتوقف فيها حفظ المجتمع الإسلامي وكيانه على تحصيل العلوم والصناعات بأرفع مستوى ممكن يجب تحصيل تلك العلوم بذلك المقدار، ومن هنا يعتبر الإسلام جميع العلوم الضرورية للمجتمع الإسلامي فريضة، وعليه سوف تشمل العلوم الإسلامية - بحسب هذا التعريف الثالث - الكثير من العلوم الطبيعية والرياضية (التي يحتاج إليها المجتمع الإسلامي).

٤- العلوم التي تكاملت في الحاضر العلمي الإسلامي، أعمّ من التي تعدّ في نظر الإسلام واجبة وضرورية، وأعمّ من التي تعدّ في نظره محظورة إلا أنها على كلّ حال شقت طريقها في المجتمع الإسلامي، من قبيل: علم التجييم الأحكامي لا (علم التجييم الرياضي)، فإننا نعلم بإباحة علم التجييم، وكونه جزءاً من العلوم الإسلامية المباحة، فيما إذا ارتبط بالمعادلات الرياضية التي تدرس أحوال الكون، وتقوم بيان سلسلة من التنبؤات القائمة على الأسس الرياضية كالخسوف والكسوف، وأما الخارج منها عن حدود المعادلات الرياضية - المتعلق ببيان سلسلة من الروابط الخفية بين العوادث السماوية والواقع الأرضية، متهمأ إلى سلسلة من التكهنات بشأن العوادث الأرضية - فهو حرام في نظر الإسلام، ولكن برغم ذلك تجد كلا هذين النوعين من علم التجييم موجوداً في مهد الثقافة والحضارة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

وبعد أن عرضنا تعاريف مختلفة لكلمة (العلوم الإسلامية)، واتضح أن هذه الكلمة تستعمل في الموارد المختلفة في معانٍ متعددة، وأن بعض تلك المعاني أوسع من بعض أو أضيق، نشير إلى أن المراد من العلوم الإسلامية التي نريد أن تتحدث

---

١- للاطلاع على العلوم التي تكاملت لو دخلت في الثقافة الإسلامية يرجى كتاب: (كتارنامه إسلام)، لمؤلفه الدكتور عبد الحسين زرين كوب.

عنها بشكل كلي هو ما ذكرناه في التعريف الثالث، أي: الملوم التي يعذها الإسلام - بنحو من الأسماء - فريضة ذات تاريخ عريق في الثقافة والحضارة الإسلامية، والتي تعظمي باحترام المسلمين وتقديرهم بوصفها أداة لرفع حاجة، أو وسيلة إلى إنجاز فريضة من الفرائض.

وفي هذا الدرس ينبغي للطلاب الأعزاء أن يدركوا أن الثقافة الإسلامية تشكل ثقافة خاصة بين الثقافات العالمية، ولها روحها الخاصة بها، وسلسلة من المميزات الخاصة، ومن أجل معرفة ثقافة من الثقافات، وأنها ذات أصالة مستقلة، وأنها تتبع بحياة وروح خاصة، أو أنها مجرد تقليد للثقافات الأخرى، وربما كانت مسجراً استمرار للثقافات السابقة، ينبغي معرفة بوعايتها تلك الثقافة وهدفها وحركتها وطريقة نموها، وكذلك سماتها البارزة وأخضاعها للفحص الدقيق، فإذا تمت ثقافة ما بوعايتها خاصة وكان لها هدفها وحركتها الخاصة بها، وكانت طريقة حركتها مغايرة لطريقة حركة سائر الثقافات، وكان لها سماتها البارزة، عَذْ ذلك دليلاً على أصالة تلك الثقافة واستقلالها.

وينبغي أن إثبات أصالة ثقافة وحضارة ما لا يعني بالضرورة أنها لم تستمد من الثقافات والحضارات الأخرى، لأن هذا مستحب؛ إذ ما من ثقافة في العالم إلا استنادت من الثقافات والحضارات الأخرى، وإنما الكلام في كيفية الاستفادة والانتفاع.

فأحد أنواع الانتفاع أن تقوم ثقافة باستيراد ثقافة أو حضارة أخرى بلا أدنى تصرف فيها، والنوع الآخر أن تقوم الثقافة بعملية استيعاب الشفافة والحضارة الأخرى، كما تصنع الخلية الحية في اجتذاب المواد وهضمها وتحويلها إلى موجودات وكتنات جديدة.

والثقافة الإسلامية من النوع الثاني، فقد نمت كالخلية الحية، إذ اجتذبت الثقافات الأخرى من اليونانية والهندية والإيرانية وغيرها وتحولتها إلى كائن جديد له سماته الخاصة. وقد اعترف الباحثون في تاريخ الثقافة والحضارة بأن الحضارة

الإسلامية من أكبر الحضارات والثقافات البشرية.

أين تكونت هذه الخلية الحيوية الثقافية، وعلى يد من؟ ومن أي نقطة بدأ تكاملها؟

إن هذه الخلية - كسائر الخلايا التي تكون صغيرة وغير محسوسة في بدايتها - ظهرت في المدينة المنورة على يد الرسول الأكرم ﷺ، فبدأ النوع الأول من العلوم الإسلامية أعماله..

ولمزيد من الاطلاع ينبغي الرجوع إلى الكتب الخاصة<sup>(١)</sup>.  
وبنفي التذكير بأن العلوم الإسلامية تقسم إلى قسمين: العلوم المقلية، والعلوم التقنية.

وسبباً بالمنطق الذي يعد جزءاً من العلوم المقلية.

---

١- راجع: (كتاب نبذة إسلام)، تأليف: الدكتور نذرين كوب، و(تاريخ التمدن الإسلامي)، المؤلف: جرجي زيدان، ج ٣، و(خدمات مقابل إسلام ولiran)، بقلم المؤلف، القسم الثالث.



مرکز تحقیقات کمپیوتر و اطلاعات ملی

## الدرس الثاني

### علم المنطق

المنطق من العلوم الدخلية على الثقافة الإسلامية. وقد حظي باهتمام عام، وصار جزءاً من العلوم الإسلامية، وجعل مقدمة لها.

وقد تقل علم المنطق من النصوص اليونانية واضع هذا العلم ومدونه هو: (أرسطو طاليس) اليوناني، وقد انتشر بين المسلمين على نطاق واسع، فأضيف إليه حتى بلغ حد الكمال. وأكبر منطق أرسطي دون عند المسلمين هو منطق الشفاعة لأبي علي بن سينا، وقد بلغ حجم منطق الشفاعة أضعاف حجم المنطق الأرسطي نفسه، والمعنى اليوناني وترجمته العربية وسائر الترجمات الأخرى للمنطق الأرسطي موجودة حالياً، وهي في متناول اليد، وقد قام حنين بن إسحاق بترجمة المنطق الأرسطي، ولا زالت هذه الترجمة نفسها موجودة. وقد أذعن السحققون الذين يعرفون اللغة اليونانية - بعد أن عرضوا ترجمة حنين بن إسحاق وسائر الترجمات الأخرى على النص اليوناني - أن ترجمة حنين من أدقها.

وفي القرن العجيد تعرض المنطق الأرسطي إلى هجومهعنيفة من قبل (فرنسيس بيكون) الإنجليزي، و(ديكارت) الفرنسي، فاعتبراه تارة باطلأ، وأخرى عديم الفائدة وقد تصرمت عدة أعوام، بل قرنان أو ثلاثة، والعالم الأوروبي غير مؤمن بالمنطق الأرسطي مطلقاً، ولكن خفت وطأة هذا الهجوم تدريجياً، وعلينا أن لا

نقتصر بالمنطق الأرسطي عشوائياً كما يفعل بعض، ولا نرفضه كذلك، بل نتحققه لنعرف ما هي القيمة التي يراها المنطق الأرسطي لنفسه، فلابد أولاً من تعريفه، ثم بيان الفرض منه، ومعرفة فائدته كي تتضح قيمته وسوف تقوم - في باب القياس- بعرض الإشكالات المذكورة ضد المنطق الأرسطي ونقدها، وعندها سنصدر حكمنا النهائي بشأنها.

### تعريف المنطق

المنطق: (قانون التفكير الصحيح)، أي: أن قواعد المنطق وقوانينه بمتزلة المقاييس والمعيار والميزان، وكلما أردنا التفكير والاستدلال في بعض الموضوعات العلمية أو الفلسفية تعين علينا أن نزن ونعرض استدلالنا على هذه المقاييس والمعايير، لذاً نقع في الخطأ في استنتاجاتنا؛ فالمنطق بالنسبة إلى العالم والفيلسوف نظير الشاقول أو المسطرة عند الصمار في عملية البناء، يعرف بواسطتها أن العاطف الذي أقامه عمودي أو لا؟ وأن سطحه أفقى أو لا؟ لهذا قالوا في تعریف المنطق: إنه (آلية قانونية تتصف مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر).

### فائدة المنطق

ومن التعريف الذي ذكرناه للمنطق تتضح فائدته أيضاً، فقد اتضح أن فائدته هي العبرولة دون خطأ الذهن في التفكير، ولكن لم يتضح من التعريف المتقدم كيف يتحول المنطق دون الخطأ، وتوضيح ذلك يتوقف على أن نعرف أولاً - ولو إجمالاً - السائل المنطقية، لكننا نحاول هنا أن نبين هذا المطلب بشكل مجمل.  
ويجدر بنا في هذا المقام أن نعرف الفكر، إذ ما لم يتضح تعريف الفكر - بمفهومه الذي يراه المنطق - لا تتضح آلية المنطق للتفكير، وبعبارة أخرى: لا يتضح معنى كونه (معياراً لمعرفة الخطأ).

إن التفكير عبارة عن الرابط بين عدّة معلومات للحصول على معلوم جديد، وتحويل المجهول إلى معلوم وفي الحقيقة إن التفكير عبارة عن حركة الذهن من المجهول إلى سلسلة من المقدمات المعلومة، ثم حركته من تلك المقدمات المعلومة إلى ذلك المجهول المطلوب تحويله إلى معلوم، لذا قيل أحياناً في تعريف الفكر إنه: «ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول».

وقيل تارة إنه:

«اللحوظة العقولة لتحصيل المجهول».

وقيل أخرى:

«الفكر حركة إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المراد». حينما يفكر الذهن، ويروم من خلال الرابط بين معلوماته تحويل مجهول إلى معلوم، عليه أن ينظم تلك المعلومات بشكل خاص، بمعنى: أن المعلومات الذهنية السابقة إنما تكون نتيجة فيما إذا رتب ونظمت بطريقة خاصة، والمنطق هو الذي يتکفل بيان قواعد وقوانين هذا التنظيم والترتيب، أي: أن المنطق يوضح لنا أن المعلومات الذهنية السابقة إنما تكون نتيجة فيما إذا كانت قائمة على أساس منطقية. إن عمل الفكر ليس سوى تنظيم المعلومات، وجعلها أساساً لاكتشاف أمر جديد، إذن حينما نقول: «إن المنطق قانون التفكير الصحيح»، ومن ناحية أخرى نقول: «إن الفكر عبارة عن حركة الذهن من المقدمات إلى النتائج» تكون النتيجة: «أن وظيفة المنطق: بيان القوانين الصحيحة لحركة الذهن»، وصحة حركة الذهن ليست سوى ترتيب المعلومات وتنظيمها.

فوظيفة المنطق هي: إخضاع حركة الذهن في عملية التفكير إلى سيطرته.

### خطا الذهن

حينما يقوم الذهن بعملية التفكير، ويجعل بعض الأمور مقدمة لأمور أخرى، ربما أنجز ذلك بشكل صحيح، وربما وقع في الخطأ، ويتحمل أن يكون منشأ الخطأ

أحد الأمرين الآتيين:

- ١ - أن تكون تلك المقدمات التي جعلها أساساً معلومة بالفرض خاطئة، أي:  
أن تكون المقدمات التي تشكل أدواتنا الاستدلالية فاسدة.
- ٢ - أن يكون تنظيم وترتيب تلك المقدمات خاطئاً، وإن كانت أدواتنا الاستدلالية صحيحة في ذاتها، إلا أن شكل استدلالنا خاطئ.

إن الاستدلال في عالم الذهن بمنزلة البناء، فالبناء إنما يكون كاملاً فيما إذا كانت مواده سالمة، وكان شكله قائماً على الأسس الصحيحة، وكلما قُدِّمَ واحد من هذين الأمرين لا يكون ذلك البناء صالحًا للسكن، فهو قلنا على سبيل المثال: (سقراط إنسان، وكل إنسان ظالم، إذن سقراط ظالم) يكون استدلالنا من ناحية الشكل والصورة صحيحاً، إلا أن مواده ومقدماته فاسدة؛ لأن قولنا: (كل إنسان ظالم خاطئ). وأما إذا قلنا: (سقراط إنسان، وسقراط عالم، إذن الإنسان عالم) فستكون موادنا الاستدلالية صحيحة، وأما شكل الاستدلال وتنظيمه فغير منطقي، لذا تكون النتيجة خاطئة، وسبب عدم كون هذا الشكل والنظام منطقياً سيتضح في باب القياس.

إن ميزان الخطأ في المنطق الأرسطي منحصر في شكل الاستدلال وصورته دون خطأ المادة الاستدلالية، لذا سنتي المنطق الأرسطي بالمنطق الصوري. ولكن هل يوجد في العالم منطق يتكفل بيان خطأ مواد الاستدلال ومقدماته؟ هذا ما سنبحثه لاحقاً في باب القياس.

اتضح من مجموع ما ذكرناه أن قيمة المنطق الأرسطي تكمن في كونه أداة لمعرفة الخطأ في عملية التفكير، أي: أنه أداة لمعرفة خطأ أشكال الاستدلال البشري وصوره، أما القوانين التي يبنها المنطق لتصحيح الاستدلال فستتضح من خلال القراءة التفصيلية للمنطق.

## الدرس الثالث

### موضوع المنطق

ما هو موضوع المنطق؟ لنعرف أولاً ما هو معنى الموضوع؟ ولنعرف ثانياً هل من اللازم أن يكون لكل علم موضوع؟ لكي نعرف ثالثاً ما هو موضوع علم المنطق؟

إن موضوع كل علم عبارة عن الأمور التي يبحث ذلك العلم فيها، ولو نظرنا في كل مسألة من مسائل ذلك العلم لوجدنا أنها بيان لأحد من أحواله وخصائصه وأثاره، والعبارة التي استعملها المناطقة في تعريف موضوع العلم هي: (موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية).

إن هؤلاء العلماء لم يقولوا: إن موضوع كل علم عبارة عن ذلك الشيء الذي يبحث العلم في أحواله وخصائصه وأثاره، بل استبدلوا الأحوال والأثار بعبارة أخرى هي: (عارضه الذاتية)، لماذا؟ هل كان ذلك اعتباطاً؟ كلا، لأنهم وجدوا أن الآثار والأحوال المنسوبة إلى شيء على قسمين: فهي تارة تتعلق به حقيقة، وتارة لا تتعلق به، وإنما تتعلق بما يتتحد معه.

فلو أردنا أن نبحث في حالات الإنسان مثلاً فستبعث قهراً في تلك الجهة التي يشترك ويتحدد فيها مع الحيوان؛ لأن خصائص الحيوان مجموعة فيه أيضاً، ولذا استعملوا عبارة (العرض الذاتي)، وحدذدوها بتعريف خاص ليرتفع للبس، وتخرج

العارض الغريبة.

غير أن تعريف العرض الذاتي خارج عن وظيفة هذه الدروس.

والآن لنعرف هل يلزم أن يكون لكل علم موضوع معين؟

إن المقطوع به والمتضال عليه أن مسائل العلوم ليست على شاكلة واحدة من جهة ارتباط بعضها ببعض، فكل مجموعة من المسائل منزلة أسرة معينة، وهكذا المجموعة الأخرى منزلة أسرة أخرى، فكما أن الأسر قد تربطها أحياً وأصر القرابة ترتبط الأسر هنا كذلك، وهكذا الحال في المجتمعات الأخرى من الأسر التي تربطها قرابة أخرى.

فإذن سلسلة المسائل الحسابية مثلاً يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، وكأنها من أسرة واحدة، مع أن عدداً من المسائل الأخرى - وهي مسائل الهندسة - تعتبر أفراد أسرة أخرى، علمًا بأن أسرة الحساب تربطها بأسرة الهندسة وأصر القرابة، ويعتبران من أسرة واحدة نسبياً: (الرياضيات).

فالقدر المتضال عليه أن هناك أواصر بين المسائل العلمية، ونريد الآن العثور على مكمن هذه الأواصر، فكيف تكون لمسائل الحساب هذه الدرجة من القرابة مما يجعلها أسرة واحدة، تحمل اسمًا واحدًا، وتعد علمًا منفصلًا ومستقلًا؟

وفي هذا المقام توجد نظريتان:

١ - أن سبب ذلك هو أن مسائل كل علم لابد أن تبحث عن حقيقة معينة، فسبب القربى بين مسائل الحساب هو أنها تبحث عن المدد وخواصه وأنواره، وسبب القربى بين مسائل الهندسة أنها تبحث بأجمعها عن المقدار، فالذى يوحد بين مسائل العلوم هو ذلك الشيء الذى تبحث تلك العلوم في أحواله، وهو الموضوع، وإنما كانت هناك قرابة واتحاد بينها، وكانت علاقة المسألة الحسابية بالمسألة المسائية الأخرى نظير علاقتها بالمسألة الطبية أو الفيزيائية، ولذا لابد لكل علم من موضوع، وكان تمایز العلوم ناشئاً من تمایز موضوعاتها.

٢ - النظرية الثانية ترى أن الاتحاد بين مسائل العلوم ناشئ من الآثار والفوائد

المترتبة عليها، فلو فرضنا أن مجموعة من المسائل لا تبحث عن موضوع معين، بل كل مسألة ترتبط بموضوع خاص، ولكن بما أن تلك المسائل تشتراك وتحد في الأثر والفائدة والفرض المترتب على فهمها، فيكفي ذلك في شذ أواصر التربى بينها، وجعلها أسرة واحدة وتميزها ضمناً من المسائل الأخرى التي تعتبر علماً آخر.

إلا أن هذه النظرية غير صحيحة؛ لأن اتحاد وساختة بعض المسائل من جهة الأثر والفائدة والفرض المترتب على فهمها ناشئ من جهة أن تلك المسائل بأجمعها من أحوال وعوارض موضوع واحد.

فما هو موضوع علم المنطق؟

إن موضوع علم المنطق عبارة عن (التعريف والحججة)، أي: إن مسائل المنطق إنما تبحث عن المعرفات، أي: التعريف، وإما عن العجيج، أي: الأدلة.

ويكفينا في هذه العجلة العلم بأن كل علم لا يخلو من شيئين:

الأول: تعريف سلسلة من الأمور، والآخر: الاستدلال على إثبات مجموعة من الأحكام.

إن علم المنطق يحاول تعليمنا طريقة التعريف والاستدلال الصحيح، وسيوضح في الدروس القادمة (التعريف والحججة) اللذان يشكلان موضوع علم المنطق.



مرکز تحقیقات کودک و نوجوان اسلامی

## الدرس الرابع

### التصور والتصديق

يبدأ المخاطقة المسلمين بحثهم في المنطق بتعريف (العلم) و(الإدراك)، ثم يقسمونه إلى: التصور والتصديق، ويقسمون المنطق عموماً إلى قسمين: قسم التصورات، وقسم التصديقات، وكلّ واحد منها ينقسم عند المخاطقة إلى قسمين:

- ١ - الضروري أو البدائي.
- ٢ - النظري أو الافتراضي.

إنّ الفكر والاستدلال - الذي يدعى المنطق الأرسطي بيان قواعده صحته - معناه انتقال الذهن من التصورات الضرورية البدائية إلى التصورات النظرية الافتراضية، ويجعل الذهن أحياناً تلك التصورات الافتراضية مادة للوصول إلى سلسلة من التصورات النظرية الافتراضية الأخرى، كما يجعل التصديقات الضرورية البدائية وسيلة لاكتشاف عدد من التصديقات النظرية الافتراضية، ويجعلها بدورها وسيلة للحصول على سلسلة من التصديقات الأخرى.

ومن هنا يجدر بنا قبل أي بحث آخر أن نعرّف (العلم والإدراك)، ثم (التصور والتصديق)، و(الضروري والنظري).

يستشعر الإنسان في وجوده حالة ندعوها العلم والإدراك أو الفهم أو الوعي وما شابه ذلك، ويقابل العلم والإدراك الجهل وعدم الإدراك.  
حينما نشاهد شخصاً لم نره من قبل، أو مدينة لم نذهب إليها، نشعر بأننا حصلنا على شيء لم نحصل عليه سابقاً، وهو عبارة عن صورة ذلك الشخص أو تلك المدينة.

وحالتنا السلبية الأولى قبل الحصول على هذه الصور تسمى بالجهل، وحالتنا الإيجابية الثانية التي نحصل فيها على صور تربطنا بالواقع الخارجي تسمى بالعلم والإدراك.

إذن يتضح أن لذهننا حالة مشابهة لما يقبل الانطباع واستنساخ الصور، إلا أن صور الأجسام لا تربط تلك الأجسام بالأشياء الخارجية، أي: لا يجعلها عالمها بها، وأما الصور الذهنية فإنها تربطنا بالأشياء الخارجية، وتجعلنا على علم بها، فما هو الاختلاف بينهما؟

إن الذي يتكلل الإجابة عن ذلك هو الفلسفة دون المنطق.  
فالعلم صورة ذهنية للمعلوم، لذا قيل في تعريف العلم والإدراك: (العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل).

إن انقسام العلم إلى التصور والتصديق متربع على أن علمنا بالأشياء يكون تارة بحكم ذهنتنا بوجود نسبة بين الأشياء أو بعدها، أي: أن علمنا يقف قاضياً بين شيئين، وتارة لا يكون كذلك، أمّا الأول فهو من قبيل علمنا بأن الجو حار أو ليس بحار، وأن الصدق حسن والكذب قبيح، والتصديق عبارة عن حكم الذهن بين شيئين، فهذه الحالة لدى الذهن تسمى بالتصديق.

إلا أن الذهن لا يكون قاضياً دائمًا في ارتباطه العلمي بالأشياء، فإنه يتصورها أحياناً دون أن يصدر حكمًا بشأنها، أما حينما يحكم بين أمرتين فيسمى حكمه بالتصديق، وأمّا الصور (الحاصلة في الذهن) من المحكوم عليه والمحكم به - أي:

الأمررين اللذين يحكم الذهن بينهما - فشيء آخر، والصور التي يحكم الذهن بينها بالتصور.

إذن عندما نصدر حكماً ذهنياً مفاده (أنَّ الحرارة حارّة) يكون حكمنا هذا (تصديقاً)، وأمّا الصورة الذهنية للحرارة فهي (تصور).

وأول من قسم العلم إلى تصور وتصديق - وحظي باستقبال الحكماء والمنطقة الفيلسوف المسلم: (أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي)، وقد اعتمد المنطقة المسلمين هذا التقسيم في العصور المتأخرة، فجعلوه أساساً لتبسيط المنطق، فقسموه إلى: التصورات والتصديقات، في حين أنَّ هذا التقسيم لم يكن متداولاً في تبسيط المنطق.

### الضروري والنظري

ذكرنا أنَّ من بين المصطلحات التي تتكرر كثيراً في المنطق والفلسفة مصطلحي الضروري (البديهي) والنظري، فلا بد من توضيح ذلك أيضاً.

إنَّ كلاً من التصور والتصديق ينقسم إلى: البديهي والنظري.

والبديهي: عبارة عن الإدراك الذي لا يحتاج إلى إعمال نظر أو تفكير، والنظري: عبارة عن الإدراك الذي يحتاج إلى إعمال نظر وتفكير.

وبعبارة أخرى: البديهي: هو المعلوم بلا واسطة، والنظري: ما لا يكون معلوماً بلا واسطة، بل يحتاج إلى شيء آخر يصيّره معلوماً.

وبعبارة ثالثة: البديهي هو الذي لا يحتاج في صدوره إلى إعمال فكر، أمّا النظري فهو الذي يحتاج في ذلك إلى إعمال الفكر.

يقال على سبيل المثال: إنَّ تصور الحرارة والبرودة لا يحتاج إلى تفكير، فهو بديهي، وتصور الملائكة والجنة بحاجة إلى تفكير، فتكون هذه التصورات نظرية. ولكن الحقيقة هي أنَّ الاختلاف بين تصور الحرارة والبرودة وتصور الجنة والملائكة لا يمكن في هذا اللحاظ، فإنَّ الحرارة والبرودة بحاجة إلى تفكير

بالمقدار الذي يحتاج إليه الجن والملائكة، وإنما الاختلاف بين العرارة والبرودة وبين الجن والملائكة يمكن في جهة التصديق بوجودها، فإنَّ التصديق موجود العرارة والبرودة غني عن التفكير، بخلاف التصديق بوجود الجن والملائكة.

إنَّ التصورات البدئية عبارة عن التصورات الواضحة التي لا يوجد فيها أي إبهام، خلافاً للتصورات النظرية التي تحتاج إلى شرح وتوضيح<sup>(١)</sup>.

أما التصديقات: فإنَّ الذهن في حكمه بين شيئين يحتاج تارة إلى دليل، ويستغني عنه أخرى، أي: قد يكفي تصور طرفٍ النسبة أحياناً في أن يجزم الذهن ويقطع بوجود النسبة أو عدمها، وقد لا يكفي ذلك أحياناً، فلابد من دليل ليحكم الذهن بين طرفٍ النسبة.

ففي قولنا: (الخمسة أكبر من الأربع) لا يحتاج الذهن إلى تفكير واستدلال، بخلاف قولنا:  $15 \times 15 = 225$ ، فإنه يحتاج إلى تفكير واستدلال، وهكذا الحال بالنسبة إلى قولنا: (الجمع بين التقىضين ممتنع)، فإنه من التصديقات البدئية، وأما قضية (أنَّ حدود العالم متاهية أو غير متاهية) فهي نظرية.

---

١- بحثنا هذا الأمر في حواشِي المجلد الثاني من (أصول الفلسفة)، وذكرنا أن بعض التصورات خالية من الإبهام والتقييد، وأنَّ بعضها الآخر فيه شيءٌ من الإبهام، وأثبتنا هناك أن سبب ذلك هو البساطة والتركيب، فإنَّ المناسِر الذهنية البسيطة واضحة وبدئية، أمَّا المناسِر الذهنية المركبة فهي ظاهرة تحتاج إلى تعرُّف.

فالتصورات البدئية من قبيل تصور الوجود والمعدم والوجوب والإمكان والاتساع، والتصورات النظرية من قبيل تصور الإنسان والحيوان والعرارة والبرودة، ومن قبيل تصور المثلث والمربع وغير ذلك.

## الدرس الخامس

### الكلي والجزئي

من جملة بحوث المتنطق التمهيدية بحث الكلي والجزئي. ويرتبط هنا المبحث بالصورات أولاً وبالذات، وبالتصديقات ثانياً وبالعرض. أي: أنَّ التصديقات - كما سيأتي - تتصف تبعاً للتصورات بالكلية والجزئية. إنَّ التصورات التي نحملها للأشياء وبنيتها بواسطة الألفاظ على نحوين: التصورات الجزئية، والتصورات الكلية.

والتصورات الجزئية مجموعة من الصور لا تقبل الاطلاق إلا على شخص واحد. وتفقد كلمات مثل (كم) وأي) معناها عندما يدور الحديث عن مصدق هذه التصورات. من قبيل تصورنا لأفراد الإنسان المعينين، مثل: حسن وأحمد ومحمود. فهذه الصور الذهنية لا تتطابق إلا على فرد خاص فقط. والأسماء التي نضمها لهذا النوع من الأفراد مثل: حسن وأحمد تسمى بالأسماء المختصة، نظير تصورنا لمدينة طهران، وبلاد إيران، وجبل دماوند، فهذه التصورات جزئية.

ويحمل ذهتنا - مضافاً إلى هذه التصورات - مجموعة من التصورات الأخرى أيضاً. وهناك مجموعة من الأسماء لبيان تلك المعاني والتصورات، من قبيل تصورنا للإنسان والنار والمدن والجبال. ولإحضار هذه المعاني والتصورات نستعمل الأسماء المذكورة، وتستوي بالأسماء العامة، ونستوي هذه السلسلة من المعاني

والمفاهيم والصورات كلية؛ لأنها تقبل الانطباق على أفراد كثيرين، بل على أفراد غير متناثرة.

وغالباً ما نستعمل الجزئيات في حياتنا العادلة، فنقول: جام حسن، ذهب أحمد، طهران مدينة مزدحمة، جبل دماوند أعلى جبل في إيران. لكن حينما تداول المسائل العلمية والأمور الكلية نقول: المثلث كذا، الدائرة كذا، الإنسان يحمل الغريرة الكذائية، ما هي فائدة السيارة، لابد أن تكون المدينة بهذا الشكل.

إن إدراك الكلي علامة نضج الإنسان وتكامله بين الحيوانات، فسرّ تفوق الإنسان - خلافاً للحيوانات - يمكن في إدراكه قوانين العالم، واستخدامه إياها، وإيجاد الصناعات، وتأسيس الثقافات والحضارات، وكل ذلك ينحصر في إدراك الكليات، والمنطق - الذي هو آلة التفكير - الصحيح يعالج الجزئيات والكليات، إلا أنه غالباً ما يعالج الكليات.

#### النسب الأربع

إن من بين المسائل التي يجب معرفتها أنواع العلاقات والنسب التي يمكن أن توجد بين الكليين، فـأي كلي بما له من أفراد كثيرة إذا نسبناه إلى كلي آخر له مجموعة من الأفراد أيضاً، نحصل على واحد من النسب الأربع الآتية:

١ - التباین .

٢ - التساوى .

٣ - العموم والخصوص المطلق .

٤ - العموم والخصوص من وجه .

لأنه إن لم يصدق شيء من هذين الكليين على أي فرد من مصاديق الكلي الآخر، وكان لكل واحد من الكليين استقلال كامل عن الكلي الآخر، تكون النسبة بينهما (التباین)، ويسمى هذان الكليان بـ(المتباین).

وإن صدق كل واحد منها على جميع أفراد الآخر، وكانت حدود كل منها

واحدة، تكون النسبة بينهما نسبة (التساوي)، ويسمى هذان الكليين بـ(المتساوين). وإن صدق أحد الكليين على جميع أفراد الكلي الآخر، واستوعبها جميعاً دون أن يستوعب الآخر جميع أفراد الكلي الأول واقتصر على بعضها، تكون النسبة بينهما (العلوم والخصوص المطلق)، ويسمى هذان الكليين بـ(العام والخاص المطلق).

إن صدق كلّ منها على بعض أفراد الآخر، واشتركا في بعض حدودهما، وصدق كلّ منها على بعض الأفراد التي لم يصدق عليها الكلي الآخر. أي: كان لكلّ منها حدود مستقلة أيضاً، تكون النسبة بينهما (العلوم والخصوص من وجده)، ويسمى هذان الكليين بـ(العام والخاص من وجده).

ومثال الأولى: الإنسان والشجر؛ إذ لا شيء من الإنسان بشجر، ولا شيء من الشجر بإنسان، فلا الإنسان يشتمل على أفراد الشجر، ولا الشجر يشتمل على أفراد الإنسان، ولا الإنسان يستوعب شيئاً من حدود الشجر، ولا الشجر يستوعب شيئاً من حدود الإنسان.

ومثال الثانية: الإنسان والضاحك؛ إذ كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحك إنسان، وحدود الإنسان هي حدود الضاحك نفسها، وحدود الضاحك هي حدود الإنسان نفسها.

ومثال الثالثة: الإنسان والحيوان؛ إذ كلّ إنسان حيوان، وليس كلّ حيوان إنساناً، (كالفرس الذي هو حيوان وليس بإنسان). ولكن بعض الحيوان إنسان من قبيل أفراد الإنسان الذين هم بشر وحيوانات.

ومثال الرابعة: الإنسان والأبيض؛ إذ بعض الإنسان أبيض، وبعض الأبيض إنسان (كالإنسان الأبيض)، إلا أن بعض الإنسان ليس بأبيض (كالإنسان الأسود والأصفر). وبعض الأبيض ليس بإنسان (كالقطن الذي هو أبيض وليس بإنسان). إن الكليين المتبادرين في الواقع كالدائرتين المنفصلتين اللتين لا تدخل إحداهما في الأخرى، والكليين المتساوين كالدائرتين المتطابقتين تطابقاً كاملاً.

والكلّيين اللذين بينهما عموم وخصوص مطلق كدالرتين إحداهما أصغر من الأخرى، فتفع الصفرى بأجمعها داخل الكبرى، والكلّيين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه كالدالرتين المتقطعتين والمتدلختين في بعض أجزائهما. ولا يمكن أن يوجد بين الكلّيات سوى هذه الأنواع الأربع من النسب، فالنسبة الخامسة مستحيلة، كما لو فرضنا أن كلّياً لا يشمل شيئاً من أفراد الآخر إلا أنَّ الآخر يشتمل على جميع أو بعض أفراده.

### الكلّيات الخامسة

من جملة المباحث التمهيدية التي يذكرها المناطقة عادة مبحث الكلّيات الخامسة برغم أنه من البحوث الفلسفية لا المنطقية، فإن الفلسفة يبحثونه في باحث الماهيات مفضلاً، ولكن المناطقة يبحثونه مقدمة لبحث (الحدود) و(التعريفات) لتوقف معرفتها عليه، ويسمونه: المدخل أو المقدمة. فنقولون: إذا نسبنا أيّ كلّي إلى أفراده وقمنا علاقته بها، نجد أنه لا يخرج عن أحد هذه الأقسام الخمسة:

- ١ - النوع .
- ٢ - الجنس .
- ٣ - الفصل .
- ٤ - العرض العام .
- ٥ - العرض الخاص (الخاصة) .

لأنَّ الكلّي إنما أن يكون عين ذات وماهية أفراده، أو جزأها، أو خارجاً عنها. وما كان جزء ذات أفراده، إنما أن يكون أعم من الذات، أو مساوياً لها. والخارج عن الذات، إنما أن يكون أعم منها، وإنما مساوياً لها.

فالكلي الذي يشكل تمام ذات و ماهية الأفراد هو (النوع)، والكلي الذي يشكل الجزء الأعم لذات أفراده هو (الجنس)، والكلي الذي يشكل الجزء المساوي لذات الأفراد هو (الفصل)، وأما الكلي الخارج عن ذات الأفراد - وهو أعم منها - فهو (العرض العام)، والكلي الخارج عن ذات الأفراد - ولكنها مساوا لها - هو (العرض الخاص) أو الخاصة .

والأول: من قبيل الإنسان؛ لأن مفهوم الإنسان يبيّن تمام ذات و ماهية أفراده، أي: ليس هناك شيء في ذات و ماهية أفراد الإنسان لا يشمله مفهوم الإنسان، وكذلك مفهوم الخط، فإنه يبيّن تمام ذات و ماهية أفراده.

والثاني: من قبيل الحيوان، فإنه يبيّن جزءاً من ذات أفراده؛ لأن أفراد الحيوان مثل: زيد و عمرو و الفرس و الغرور و غيرها مكونة من الحيوانية و شيء آخر، أي: أن الحيوان - وإن كان يشكل جزءاً ماهيتها و ذاتها - يوجد مضافاً إليه شيء آخر، وهو الناطقة في الإنسان وهكذا (الكم) الذي هو جزء ذات أفراده من الخط والسطح والعجم، فجميع هذه الأشياء كم مضاف إلى شيء آخر، فالكمية تشكل جزء ذاتها، لا تمامها ولا شيئاً خارجاً عن ذاتها .

والثالث: من قبيل الناطق الذي هو الجزء الآخر ل מהية الإنسان، و(المتصل ذو البعد الواحد) الذي هو الجزء الآخر ل ما هيـة الخط .

والرابع: من قبيل (الماشي) الخارج عن ماهية أفراده؛ لأن المشي ليس جزءاً ولا تمام ذات الماشين، ولكنه - في الوقت نفسه - عرض وحالة فيها، إلا أن هذا الأمر العارض لا يختص بأفراد نوع واحد، بل هو موجود في جميع أنواع الحيوان، وكلما صدق على فرد كان أعم من ذات و ماهية ذلك الفرد .

الخامس: من قبيل (الضاحك) الخارج عن ماهية أفراده (أفراد الإنسان)، والموجود فيها على هيئة حالة و عرض، فإن هذا الأمر العرضي يختص بأفراد ذات

واحدة ونوع واحد و Maheriyah واحدة، وهي Maheriyah al-insan<sup>(١)</sup>.

ـ ذكرنا أن الكلّي إذا كان جزء الذات فهو إثنا أعم منها وإنما مساو لها، أي: إذا كان الكلّي جزء الذات فلا بد أن تكون له إحدى نسبتين من النسب الأربع التي تقدم توضيحيها، وهما: الأعم مطلقاً أو الشاوي، وهنا قد يذكر هذا التساؤل: ما هو الحال بالنسبة إلى النسبتين الآخريتين؟ هل يمكن للكلّي أن يكون جزء الذات وإنما لها أو أعم منها من وجده في الوقت نفسه؟

الجواب: كلا، فإن قيل: لماذا؟ نجواب ذلك تكفل به الفلسفة، وهو واضح من الناحية الفلسفية، ولكننا نتجنب الغوص فيه.

ويجدر بنا أيضاً أن نشير إلى أن نسبة المعم والمخصوص المطلق بين جزء الذات والذات يكون فيها جزء الذات أعم من الذات دائماً، والذات أخص من جزء الذات، ولا يمكن المكس، أي: لا يمكن للذات أن تكون أعم من جزء الذات، وتوضيح ذلك من وظائف الفلسفة أيضاً.

## الدرس السادس

### الحدود والتعريف

ما ذكرناه من مبحث الكلّي كان مقدمة للحدود والتعريف، فوظيفة المتنطق بيان طريقة تعريف معنى من المعاني، أو طريقة إقامة البرهان الصحيح لإثبات أمر من الأمور، علمًا بأنّ القسم الأول يرتبط بالتصورات، والقسم الثاني يرتبط بالتصديقات، أي: يرتبط الأول بإيضاح مجهول تصورى عن طريق المعلومات التصورية، ويرتبط الثاني بإيضاح مجهول تصديقى عن طريق المعلومات التصديقية، إن تعريف الأشياء - بشكل عام - إجابة عن سؤال يتعلق ب Maherتها، أي: حينما نسأل: ما هو الشيء الكذا؟ نتصدى في الجواب إلى بيان تعريفه وبدايئي أنَّ كلَّ سؤال يدور حول مجهول ما، فنحن إنما نسأل عن ماهية شيء وحقيقةه - أو على الأقل عن حدود مفهومه ومكانه والأفراد التي يشملها أو لا يشملها - فيما إذا جهلنا ذلك.

ومعنى الجهل بحقيقة شيء وما هيته هو أننا لا نملك تصوراً صحيحاً عنه، فلو سأنا: ما هو الخط؟ ما هو السطح؟ ما هي المادة؟ ما هي القوة؟ ما هي الحياة؟ ما هي الحركة؟ وكانت جميع هذه الأسئلة تعني أننا لا نملك تصوراً كاملاً و Jasاماً لحقيقة هذه الأشياء، ونروم الحصول على تصور صحيح لها وإذا جهلنا الحدّ التام لمفهوم ما، فمعنى ذلك أننا نتردد في بعض الأفراد، فلا نعلم أهي دالة في هذا المفهوم

أم لا ؟ ونزيده أن يكون واضحاً، جاماً للأفراد، طارداً للأغمار. ومن الواضح أن جميع العلوم بحاجة - قبل كل شيء - إلى سلسلة من التعاريف لموضوعات ذلك العلم، وتعريف كل علم غير مسائله، أي: أنها خارجة عن ذلك العلم، وتذكر فيه استطراداً. ووظيفة المنطق في قسم التصورات توجيهنا إلى طريقة التعريف الصحيح.

#### الأسئلة:

تجدر الإشارة إلى أنَّ الأسئلة التي يسألها الإنسان عن مجهولاته ليست على نمط واحد، بل لها أنواع متعددة. وكلَّ سؤال إنما يصح في مورده فقط، ولذا تعددت الألفاظ التي وضعت للاستفهام في لغات العالم، ففي كل لغة توجد عدَّة ألفاظ استفهامية، وتتنوع الألفاظ الاستفهامية دليلاً على تنوع الأسئلة، كما أنَّ تنوع الأسئلة دليل على تنوع مجهولات الإنسان، وجواب كل سؤال غير جواب السؤال الآخر.

وإليك عرضاً لأنواع الأسئلة:

- ١ - السؤال عن الماهية: (ما هو؟).
- ٢ - السؤال عن الوجود: (هل ؟).
- ٣ - السؤال عن الكيفية: (كيف؟).
- ٤ - السؤال عن المقدار: (كم؟).
- ٥ - السؤال عن المكان: (أين؟).
- ٦ - السؤال عن الزمان: (متى؟).
- ٧ - السؤال عن الشخص: (من هو؟).
- ٨ - السؤال عن تحديد الشيء: (أي ؟).
- ٩ - السؤال عن السبب: (ما هي عللته أو فائدته أو سببه ؟).

إذن يتضح أنه حينما نسأل عن مجهول يكون مجهولنا على عدَّة أنواع، ويتتواءجَّب لذلك استفهمانا، فأحياناً نسأل: ما هو الألف؟ وأحياناً نسأل: هل الألف موجود؟ وتارة نسأل: كيف؟ وأخرى: ما مقداره أو ما عدده؟ وأحياناً: أين؟ وتارة:

متى؟ وأخرى؛ متى؟ ومرة؛ أي شخص؟ وأحياناً: لماذا، وما هو السبب، أو ما هي فائدته، أو ما هو دليله؟

ليس من وظيفة المنطق الإجابة عن أي واحد من هذه الأسئلة المتعلقة بالأشياء الخارجية، فالذى يتكلل بالإجابة عنها هو الفلسفة والعلوم، ولكن المنطق - في الوقت نفسه - يقوم بدراسة أجيوبة جميع هذه الأسئلة التي تقدمها العلوم والفلسفة، أي: أنه يبين طريقة الإجابة الصحيحة عنها فالمنطق - في الواقع - يجيب عن كيفية واحدة، وهي كيفية التفكير الصحيح، إلا أن تلك الكيفية من النوع القائل: (كيف ينبغي أن يكون) لا (كيف يكون)<sup>(١)</sup>.

وبما أنَّ جميع الأسئلة - باستثناء السؤالين الأول والثامن - تبدأ بكلمة (هل)، فيقال عادة إنَّ جميع الأسئلة تحصر في ثلاثة رئيسة، وهي:

ما؟

هل؟

لِمْ؟

وقد ذكر ذلك السبزواري في منظومته قائلاً:

أش المطالب ثلاثة عَلِم مطلب (ما) مطلب (هل) مطلب (لِم)  
فانقض من مجموع ما ذكر أن تعريف الأشياء وإن لم يكن من وظائف المنطق،  
(بل هو من وظائف الفلسفة)، إلا أن المنطق يروم تعليمنا طريقة التعريف الصحيحة،  
وفي الواقع إنه يقوم بذلك خدمة للحكمة الإلهية.

١- لو سألكم: أي علم يتتكلل بالإجابة عن هذه الأسئلة؟ لكن الجواب: ثبت في الفلسفة الإلهية أنَّ الذي يتتكلل بالإجابة عن السؤالين الأول والثاني - أي: الماهية والوجود - هو الفلسفة الإلهية، أما الإجابة عن السؤال الناتس، أي: عن السبب والعمل، فإن كانت الملة من العلل الأولية الأصلية - التي ليست لها عملة - فتتكلل بها الفلسفة الإلهية أيضاً، وإن كان السؤال عن العلل القريبة الجزئية، فالعلوم هي التي تتتكلل بالإجابة عنها، أما الإجابة عن سائر الأسئلة، وهي كثيرة جداً، أي: السؤال عن الكيفيات والمقدار والامكانيات والأزمات فتشتم بأرجائها على عاتق العلوم، وتتشعب العلوم بعده المواضيع التي تبحث فيها.

## الحد والرسم

إذا استطعنا في مقام تعريف شيءٍ أن نصل إلى كنه ذاته - أي: إذا حددنا أجزاء ماهيته التي هي عبارة عن الجنس والفصل - تكون قد وصلنا إلى أكمل التعاريف، وهو ما يسمى بـ (الحد التام).

وإذا توصلنا إلى بعض أجزاء ماهية ذلك الشيء سُمِّي ذلك التعريف بـ (الحد الناقص).

وإذا لم نصل إلى أجزاء ذات وظيفة ماهية ذلك الشيء، بل إلى أحكامه وعوارضه فقط، أو كان هدفنا أساساً تحديد حدود مفهوم ما، وما يشتمل عليه وما لا يشتمل عليه، ففي هذه الصورة إذا كان وصلنا إلى الأحكام والعوارض بشكل يسمِّي بذلك الشيء من غيره كاملاً، سُمِّي هذا التعريف بـ (الرسم التام)، وإن لم نتمكن من تحديده بشكل كامل، سُمِّي بـ (الرسم الناقص).

فلو قلنا مثلاً في تعريف الإنسان: (جوهر جسماني - أي: له أبعاد - نام، حيوان، ناطق)، لكننا قد بيَّنا حَدَّه التام.

وإن قلنا: (جوهر جسماني، نام، حيوان) فهو حدٌ ناقص.

وإن قلنا: (موجود متحرك، منتصب القامة، عريض الأظافر) فهو رسم تام، وإن قلنا: (موجود متحرك) فهو رسم ناقص.

إن (الحد التام) هو التعريف الكامل من بين التعاريف، إلا أن الفلسفة يذعنون مع الأسف - بصعوبة الوصول إلى حد الأشياء التام؛ لأنَّه يستلزم اكتشاف ذاتياتها، وبعبارة أخرى: يستلزم نفوذ العقل إلى كنه الأشياء، فلا يخلو ما يسمى بالحد التام في تعريف الإنسان وغيره من مسامحة<sup>(١)</sup>.

وبيَّنَ الفلسفة التي تتکلف بـ (وضع التعاريف) عاجزة عن إبراز الحد التام، تفقد قوانين المنطق قيمتها بالنسبة إليه.

وبهذا نختتم بحثنا في باب العدد والتعاريف.

١- راجع: تعليلات صدر المتألهين على شرح (حکمة الإشراق)، قسم المنطق.

## الدرس السابع

### قسم التصدیقات

#### القضايا

من هنا يبدأ بحث (التصديقات). ونبغي أولاً تعريف القضية، ثم الدخول في تقسيم القضايا، لنقوم بعد ذلك بذكر أحكام القضايا.

إذن علينا أن نجتاز ثلاث مراحل: التعريف، والتقسيم، والأحكام.

ولتعريف القضية لابد من ذكر مقدمة ترتبط بالآلفاظ:

إن المنطق - بالرغم من أنه يعالج المعانى والإدراکات الذهنية، ولا علاقة له بالآلفاظ مباشرة (خلافاً للنحو والصرف)، وأن كل تعريف أو تقسيم أو حكم يقوم ببيانه يرتبط بالمعانى والإدراکات - يضطر أحياناً إلى ذكر بعض التعاريف والتقسيمات المرتبطة بالآلفاظ؛ وذلك باعتبار ما لها من المعانى.

فكل لفظ أفاد معنى هو (قول) في اصطلاح المناطقة، وعليه فجميع الآلفاظ التي نستعملها في حواراتنا وبين مقاصدنا هي (أقوال).

وإذا كان اللفظ فاقداً للمعنى فهو (مهمل)، وليس بـ(قول) فاللفظ (حسان) مثلاً قول؛ لأنه اسم لحيوان خاص، ولفظ (صناح) ليس بقول؛ لأنه لا يفيد معنى.

والقول على قسمين: مفرد ومركب؛ لأنه إذا احتوى على جزأين، ودلل كل جزء، منها على جزء المعنى فهو مركب، وإنما فهو مفرد.

وعليه يكون لفظ (الماء) مفرداً، ولفظ (ماء الرمان) مركباً، و(الجسم) مفرداً، و(الجسم الطويل) مركباً.

والمركب على قسمين: تام وناقص، فالمركب التام هو: الجملة التامة التي تتبع مراداً كاماً، بمعنى أنها إذا أقيمت إلى شخص يفهمها ويصح سكوته عليها، فلا يتضرر تسمة لها، كما لو قلنا: (ذهب زيد) أو (جاء عمرو)، أو نقول: (ذهب، أو تعال، أو هل تصحبني؟)، فجميع هذه العمل تامة، وتستوى (مركبات تامة). أما المركب الناقص فعلى خلافه، فهو كلام مبتور لا يفهم منه المخاطب معنى أو مراداً، فلو قال شخص آخر: (ماء الرمان) وسكت لما فهم المخاطب شيئاً من هاتين الكلمتين، وسيتضرر التسمة، ويسأل: (ما الماء الرمان؟).

وربما تعاقت الكلمات لتشكل سطراً، بل صفة كاملة، وهي - في الوقت نفسه - لا تؤلف جملة تامة، كما لو قال شخص: (حينما استيقظت في الثامنة صباحاً، وارتديت ثيابي دون معطفي، وصعدت على السطح، ونظرت إلى ساعتي، وكان معي زميلي فلان...). فهذه الكلمات - كماترى - ناقصة برغم طولها وكثرة التفاصيل فيها، لوجود المبدأ فيها بلا خبر، ولو قيل: (الجؤ بارداً) لكان جملة تامة برغم تكونها من كلمتين فقط.

وينقسم المركب التام بدوره إلى قسمين: خبر وإنشاء.

فالمركب التام الخبري هو: الذي يحكى عن واقعة، أي: أنه يخبر عن أمر وقع أو سيقع أو في حال الواقع، أو هو ثابت أبداً، كما لو قلت: (ذهبت في العام المنصرم إلى مكة)، أو: (أسألك في امتحانات الماجستير في العام القادم)، أو: (أنا مريض حالياً) أو: (العديد يتعدد بالحرارة).

والمركب الإنثائي عبارة عن: جملة لا تمحى عن واقعة، بل هي توجد المعنى، لأن تقول: (ذهب، أقبل، أُسكت، هل ترافقني؟)، فإننا بواسطة هذه الجملة نوجد ونتشنئ أمراً ونهائياً واستفهاماً دون أن نخبر عن شيء.

وبما أنَّ المركب التام الخبري يحكى ويخبر عن شيء، يتعتمل أن يطابق ما

أُخْبَرَ عَنْهُ، وَيَعْتَمِلُ أَنْ لَا يَطْابِقَ، فَعِنْنَا أَقُولُ عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ؛ (ذَهَبَ إِلَى مَكَةَ فِي الْعَامِ الْمَاضِي) يَمْكُنُ أَنْ أَكُونَ حَقًّا قَدْ ذَهَبَ إِلَيْهَا، فَتَكُونُ هَذِهِ الْجَمْلَةُ الْخَبَرِيَّةُ صَادِقَةً، وَيَمْكُنُ أَنْ لَا أَكُونَ كَذَّالِكَ، فَتَكُونُ كَاذِبَةً.

وَبِمَا أَنَّ الْمَرْكَبَ الْإِنْشَائِيَّ لَا يَحْكِي أَوْ يَخْبِرُ عَنْ شَيْءٍ - بَلْ يَوْجِدُ مَعْنَىً، وَلَيْسَ بِإِيمَانِهِ فِي الْخَارِجِ مَعْنَى يَطْابِقُهُ أَوْ لَا يَطْابِقُهُ - لَذَلِكَ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَتَصَفَّ بِالصَّدْقِ أَوِ الْكَذْبِ.

وَالْقَضِيَّةُ فِي اصطلاحِ الْمَنَاطِقَةِ هِيَ: (الْقَوْلُ الْمَرْكَبُ التَّامُ الْخَبَرِيُّ)؛ كَمَا يَقُولُ فِي تَعْرِيفِ الْقَضِيَّةِ: (قَوْلٌ يَعْتَمِلُ الصَّدْقَ وَالْكَذْبَ). وَالسَّرُّ فِي قَوْلِنَا: إِنَّهَا تَعْتَمِلُ الصَّدْقَ وَالْكَذْبَ، أَنَّهَا أَوْلَأُ: قَوْلٌ مَرْكَبٌ لَا مَفْرَدٌ، وَأَنَّهَا ثَانِيًّا: مَرْكَبٌ تَامٌ لَا نَاقِصٌ، وَأَنَّهَا ثَالِثًا: مَرْكَبٌ تَامٌ خَبَرِيٌّ لَا إِنْشَائِيٌّ. فَالْقَوْلُ الْمَفْرَدُ، وَالْقَوْلُ الْمَرْكَبُ غَيْرُ التَّامِ، وَالْقَوْلُ الْمَرْكَبُ التَّامُ الْإِنْشَائِيُّ، لَا تَعْتَمِلُ الصَّدْقَ وَالْكَذْبَ.

\* \* \*

قلنا: إنَّ الْمَنَطِيقَ يَعْالِجُ الْمَعْانِي أَوْلَأً وَبِالذَّاتِ، وَالْأَنْفَاظَ ثَانِيًّا وَبِالْعَرْضِ .  
وَبِرَغْمِ أَنَّ كُلَّ مَا تَقْدِمُ كَانَ يَدُورُ حَوْلَ الْقَوْلِ وَاللُّفْظِ كَانَ الْمَرَادُ الْأَسَاسِيُّ هُوَ الْمَعْانِي، فَبِإِيمَانِهِ كُلَّ قَضِيَّةٍ لِفُظُولِهِ هُنَاكَ قَضِيَّةٌ ذَهْنِيَّةٌ وَعُقْلَيَّةٌ، أَيْ: كَمَا نَسْتَيْ لِفُظُولِ (زِيدَ قَائِمَ) قَضِيَّةٍ، نَسْتَيْ مَعْنَى هَذِهِ الْجَمْلَةِ الْمَوْجُودُ فِي ذَهَنِنَا قَضِيَّةً أَيْضًا، فَالْأَنْفَاظُ هَذِهُ الْجَمْلَةُ قَضِيَّةٌ لِفُظُولِهِ، وَمَعْنَائِهَا قَضِيَّةٌ مَعْقُولَةٌ.

إِنْ هَنَا كَانَ بِعِنْدِنَا يُرْتَبِطُ بِتَعْرِيفِ الْقَضِيَّةِ، وَسَنَدْخُلُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي تَقْسِيمِ الْقَضَايَا .



مرکز تحقیقات کتاب و پرورش علوم انسانی

## الدرس الثامن

### تقسيمات القضايا

هناك عدّة تقسيمات للقضايا، وهي كالتالي:

- ١ - التقسيم باعتبار النسبة الحكمية (الرابطة).
- ٢ - التقسيم باعتبار الموضوع .
- ٣ - التقسيم باعتبار المحمول .
- ٤ - التقسيم باعتبار التصور .
- ٥ - التقسيم باعتبار الجهة .

### الحملية والشرطية

تنقسم القضية باعتبار النسبة الحكمية إلى قسمين: الحملية والشرطية.  
تألف القضية الحملية من: الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية، فحينما نتصور قضية، تم تذعن بها، نجعل تارة أمراً ما موضوعاً وأخر مهولاً، أي: نحمله على الموضوع، وبعبارة أخرى: نحكم في القضية بثبوت شيء لشيء، وبذلك نحصل بين المحمول والموضوع نسبة، ونحصل على قضية حملية .  
فنقول مثلاً: (زيد قائم)، أو: (عمرو جالس)، فتشير كلمة (زيد) إلى الموضوع، وكلمة (قائم) إلى المحمول، والرابط بينهما هو النسبة الحكمية، فإذا في الواقع

تصورنا زيداً في ذهتنا، وحملنا عليه القيام، وأوجدنا نسبة وربطنا بين (زيد) و(القيام)، وبذلك أوجدنا قضية.

إن الموضوع والمحمول يشكلان طرفين النسبة في القضية العملية، ولابد أن يكون هذان الطرفان مفردين أو مركبين ناقصين، فلو قلنا: (ماء الرمان مفید) يكون موضوع القضية مركباً ناقصاً، ولا يمكن أن يكون أحد طرفين القضية العملية أو كلاهما مركباً تماماً.

إن نوع الارتباط في القضايا العملية اتحادي، يشار إليه في اللغة الفارسية بلفظ (است)، كما في جملة: (زيد ايستاده است) التي تحكم فيها بأن (زيد) و(قائم) يشكلان شيئاً واحداً في الخارج، ويتحدون معًا.

وحيثما نتصور القضية أحياناً، وندعن بها بعد ذلك لا يكون الأمر فيها كما تقدم، أي: لا نعمل شيئاً على شيء، وبعبارة أخرى: لا تحكم فيها بشروط شيء، لشيء، بل تحكم فيها بتعليق قضية على قضية أخرى، كأن نقول: (إن كان زيد قائماً فعمرو جالس)، أو نقول: (إما زيد وافق وإما عمرو جالس)، أي: إن كان زيد قائماً فعمرو جالس، وإن كان عمرو جالساً فزيد قائم، ويسمى هذا النوع من القضايا بـ (القضايا الشرطية).

والقضية الشرطية ذات طرفين ونسبة أيضاً، كالقضية العملية، إلا أنها تعكس العملية: إذ كل واحد من طرفيها مركب خبري تام، أي: قضية، وتكون بين كلتا القضيتين نسبة، فتتألف من القضيتين والنسبة قضية كبيرة.

وتقسم القضية الشرطية بدورها إلى قسمين: متصلة ومنفصلة؛ لأن الرابط الذي يربط بين الطرفين في القضية الشرطية إنما أن يكون من قبيل الاتصال والتلازم، وإما أن يكون من قبيل الانفصال والتنافر.

والاتصال والتلازم يعني أنَّ أحد الطرفين يستلزم الآخر، فكلما وجد هذا الطرف وجد ذلك الطرف، كأن نقول: (كلما أبرقت السماء سمعنا صوت الرعد)، أو نقول: (كلما قام زيد جلس عمرو)، أي: أنَّ البرق يلازم الرعد، وجلوس عمرو يلازم

قيام زيد. وأمّا رابطة التنافر والعناد فبعكسها، حيث يراد بها أنَّ بين الطرفين نوعاً من عدم الوفاق، فلو كان هذا الطرف موجوداً لانعدم الطرف الآخر، ولو وجد الطرف الآخر لانعدم هذا الطرف كأنْ يقول: (العدد إما زوج وإما فرد) أي: لا يمكن أن يكون العدد زوجاً وفرداً في وقت واحد، أو يقول: (إما زيد قائم وإما عمرو جالس)، أي: لا يمكن أن يكون زيد قائماً وعمرو جالساً.

في القضايا الشرطية المتصلة - التي يكون الارتباط فيها بين الطرفين من باب التلازم - يبدو بوضوح وجود نوع من الاشتراط والتتعليق، كأنْ يقول: (إذا أُبرقت السماء سمع صوت الرعد)، أي: أنَّ سمع صوت الرعد مشروط ومعلق على البرق، ومنه تتضح تسمية القضايا المتصلة شرطية. وأمّا القضايا المنفصلة - التي يكون الارتباط فيها من نوع التنافر والعناد، كما في: (العدد إما زوج وإما فرد) - فلا يوجد فيها في ظاهر اللفظ تعليق واشتراط، إلا أنه في الحقيقة هناك تعليق: إذ المعنى فيها: إنَّ كان العدد زوجاً فهو ليس بفرد، وإنْ كان فرداً فهو ليس بزوج، وإنْ لم يكن زوجاً فهو فرد، وإنْ لم يكن فرداً فهو زوج.

إذن يتضح أنَّ القضية تقسم تقسماً أولياً إلى: العملية والشرطية، والشرطية إلى: المتصلة والمنفصلة.

وأتفصل أيضاً أنَّ القضية العملية من أصغر القضايا؛ لأنَّ القضايا العملية تكون من تركيب المفردات أو المركبات الناقصة، أمّا القضايا الشرطية فتتألف من تركيب عدّة قضايا عملية، أو عدّة شرطيات صغريٌّ تتألف بدورها من حمليات. وفي القضايا الشرطية يسمى الطرفان: مقدماً وتاليًّا، أي: أنَّ الجزء الأول هو (المقدم)، والثاني هو (التالي)، خلافاً للعملية التي يكون الجزء الأول فيها (الموضوع)، والثاني (المعمول).

وتقرن القضية الشرطية المتصلة في اللغة العربية بالفاظ بـ(قبل)، (إذا)، (إما)، ( بينما)، (كُلُّما)، كما تقرن القضايا الشرطية المنفصلة بالفاظ بـ(قبل)، (أو)، (إما) وأمثالهما.

## الموجبة والمسالبة

كان تقسيم القضية إلى حملية وشرطية - كما أرأينا - تقسيماً باعتبار الارتباط والنسبة الحكيمية، فإن كان الارتباط اتحادياً فالقضية حملية، وإن كان من نوع التلازم أو العتاد فهي شرطية.

وهناك تقسيم آخر للقضية باعتبار الارتباط، ففي كل قضية إما أن يُبيّن الارتباط (أعم من الاتحادي أو التلازمي أو العتادي) أو ينفي، فتستوي القضية حين الإثبات موجبة، وحين النفي سالبة.

فلو قلنا مثلاً: (زيد قائم) تكون القضية العملية موجبة، ولو قلنا: (ليس زيد قائماً) فالقضية العملية سالبة.

وإذا قلنا: (إذا اشتد المطر كثرت المحاصل الزراعية) فالقضية الشرطية المتصلة موجبة، وإذا قلنا: (إذا اشتد المطر لا تكون المحاصل قليلة) فالقضية الشرطية المتصلة سالبة.

ولو قلنا: (العدد إما زوج وإما فرد) فالقضية الشرطية المنفصلة موجبة، وإن قلنا: (ليس العدد إما زوجاً وإما عدداً آخر) فالقضية المنفصلة سالبة.

## القضية المحصورة وغير المحصورة

وتتقسم القضايا باعتبار الموضوع أيضاً إلى محصورة وغير محصورة؛ لأن موضوع القضية العملية إما جزئي حقيقي، أي: فرد وشخص، وإما معنئ كلي. فإذا كان موضوع القضية جزئياً، تسمى (قضية شخصية)، مثل: (زيد قائم)، (ذهب إلى مكة)، غالباً ما تستعمل (القضايا الشخصية) في العوارض، إلا أنها لا تستعمل في العلوم؛ لأن مسائل العلوم تدور حول القضايا الكلية.

وإذا كان موضوع القضية معنئ كلياً انقسم إلى قسمين: إما أن يجعل ذلك الكلي بما هو كلي في الذهن موضوعاً، وإما أن يجعل مرآة للأفراد، وبعبارة أخرى: أنَّ الكلي في الذهن على نوعين: فهو أحياناً من قبيل (ما ينظر إليه)، أي: يكون منظوراً

للذهن، وأخرى من قبيل (ما ينظر به)، أي: لا يكون منظوراً للذهن، بل المنظور للذهن أفراده، ويكون المفهوم الكلّي وسيلة لبيان حكم أفراده، فهو في اللحاظ الأول كالمرأة التي نراها ولا نرى سواها، وفي اللحاظ الثاني كالمرأة التي نرى ما فيها ونغلق عنها.

فحينما نقول مثلاً: (الإنسان نوع)، (الحيوان جنس) تقصد بداهة أنَّ طبيعة الإنسان بما هو كلي في الذهن (نوع)، وأنَّ طبيعة الحيوان بما هو كلي في الذهن (جنس)، فليس المقصود أنَّ أفراد الإنسان والحيوان نوع أو جنس ونقول أحياناً: (الإنسان يتعجب)، (الإنسان يتضحك)، ويدعوه أنَّ المراد هنا أفراد الإنسان، أي: أنَّ أفراد الإنسان هي التي تتعجب وتضحك، وليس المراد أنَّ طبيعة الإنسان الكلية الموجودة في الذهن متعجبة أو ضاحكة.

والقضايا من القسم الأول - أي: القضايا التي يكون الموضوع فيها الطبيعة الكلية بما هي كليّة في الذهن - تسمى (القضايا الطبيعية)، من قبيل: (الإنسان كلي)، (الإنسان نوع)، (الإنسان أخص من الحيوان)، (الإنسان أعم من زيد)، وهكذا...  
والقضايا الطبيعية تستعمل فقط في الفلسفة الإلهية التي تبحث في الماهيات، ولا تستعمل في العلوم الأخرى بتاتاً.

وحينما تكون الطبيعة الكلية مرآة للأفراد تنقسم إلى قسمين: من قبيل أن يقول: (الإنسان عجول)، (كل الناس يولدون موحدين على الفطرة)، (بعض الناس أبيض)، وأمثال ذلك فإنما أن تبيّن كمية الأفراد كلّاً أو بعضاً، وإما لا، فإن لم تبيّن كمية الأفراد تسمى قضيتنا: (مهملة)، وليس للقضايا المهملة قيمة في العلوم والفلسفة، ولابد من عدّها في جملة القضايا الجزئية المحصورة، كما في قولنا: (الإنسان عجول) دون أن نبيّن أنَّ كل الناس عجالي أو بعضهم.

وإن يُبيّن كمية الأفراد كلّاً أو بعضاً فهي: (محصورة)، فإذا بُيّن فيها حكم جميع الأفراد فهي (محصورة كليّة)، وإن بُيّن فيها حكم بعض الأفراد فهي (محصورة جزئية).

إذن المحصورة على قسمين: كُلية وجزئية، وكل منها تنتقسم إلى الموجبة والسلبية، فيكون مجموع القضايا المحصورة أربعة:  
الموجبة الكلية، ومثالها: (كل إنسان حيوان).  
السلالية الكلية، ومثالها: (لا شيء من الإنسان بحجر).  
الموجبة الجزئية، ومثالها: (بعض الحيوان إنسان).  
السلالية الجزئية، ومثالها: (بعض الحيوان ليس بإنسان).  
وتعتبر هذه الأنواع الأربع من القضايا بـ (المحصورات الأربع)، وهي التي تستعمل في العلوم، لا الشخصية ولا الطبيعية ولا المهملة؛ لذا يكثر المنطق من البحث في المحصورات الأربع.  
وفي القضايا المحصورة يسمى ما يدل على كمية الأفراد كـ «أ» أو «بعض»: (سور القضية)، فحينما نقول: (كل إنسان حيوان) أو: (بعض الحيوان إنسان) أو: (لا شيء من الحيوان بحجر)، أو: (ليس بعض الحيوان إنساناً)، تشكل كلمة (كل، وبعض، ولا شيء، وليس بعض) أسواراً في هذه القضايا.

\* \* \*

وللقضايا مجموعة من التقسيمات الأخرى، كتقسيمها إلى: المحصلة والمعدولة، وتقسيمها إلى: الخارجية والذهبية والحقيقة، وبما أنها نجحت هنا في كليات المنطق فلا يسعنا بعثتها، ولابد لتوضيحها من الرجوع إلى الكتب المنطقية.  
وتنتقسم القضية أيضاً إلى: المطلقة والموجهة، والموجهة إلى: الضرورية والدائمة والمحكمة وغيرها، مما لا مجال لبحثها هنا، بل نكتفي ببيان الارتباط والتناسب في قضيتين، فحينما نقول: (كل ألف هو باء)، لابد تارة من أن يكون الأمر كذلك ويستحيل غيره، فنقول: (كل ألف باء بالضرورة)، وأخرى من المحتمل أن لا يكون كذلك، فنقول: (كل ألف باء بالإمكان)، وتنتقسم الضرورية إلى أقسام لا ندخل فيها، ويسمى كل من الضرورية والإمكان (جهة القضايا)، وتسمى القضية التي ذكرت فيها الجهة: (موجهة)، والتي لم تذكر فيها الجهة: (مطلقة).

وتنقسم القضية الشرطية المنفصلة أيضاً إلى: الحقيقة، ومانعة الجمع، ومانعة الخلو، وستبعدها مذكورة في المنطق مع أمثلتها، فنترك ذكرها رعاية للاختصار.



مرکز تحقیقات کوسموژیک مهندسی علوم هندستی

الدرس التاسع  
أحكام القضايا

إلى هنا عرّفنا القضية وقسماها. واتضح أن القضية ليس لها تقسيم واحد، بل لها أقسام مختلفة باعتبارات متعددة.

وللقضايا - إضافة إلى ذلك - أحكام كالمفردات. فقد تقدم في باب المفردات أن هناك نسباً خاصة بين الكليات تعرف بـ (النسب الأربعية)، فلو قسنا كلية إلى آخر فالنسبة بينهما إما: التساوي، وإما العموم والخصوص المطلق، وإما العموم والخصوص من وجه. وهكذا الحال إذا قسنا قضية إلى أخرى، فمن المحتمل أن تكون بينهما إحدى نسب مختلفة من أربع نسب، وهي: التناقض، التضاد، التداخل، الدخول تحت التضاد<sup>(١)</sup>.

ـ إذا قسنا قضية إلى أخرى فإذا أنتشر كا في الموضوع وإنما في المعمول وإن فهمها معاً، أو لا، فإن لم تنشر كاـ كما في قضيتي: (الإنسان حيوان متوجب)، (والجديد معدن يتعدد بالمرارة) اللتين لا يوجد بينهما وجه مشتركـ تكون بينهما نسبة التباين، وإن انتشرت كا في الموضوع فقطـ كما في (الإنسان متوجب)ـ (والإنسان صانع)ـ تكون بينهما نسبة (التساوي)، نصلح عليهما (المتماثلين)، ولو انتشرت كا في المعمول فقطـ كما في: (الإنسان حيوان ولود)، (والحewan حيوان ولود)ـ تكون بينهما نسبة (التباين)، ويمكن أن نصلح عليهما (المتماثلين).

إلا أن المنطقة لم يتمتع بهذه الموارد من نسب القضايا، وأن القضاين تشركان في جزء واحد، أو لا يوجد بينهما اشتراك، فانحصر اهتمامهم في اشتراك القضاين في الموضوع والمحمول واختلافهما إما في (الكم)، أي: الكمية والجزئية، وإما في (الكيف)، أي: الإيجاب والسلب أو في كليهما، وتستوي هذه القضايا بـ (القضايا المتقابلة)، والتباين على أقسام: التناقض، والصاد، والداخل، والدخول تحت الصاد.

فإذا اتعددت القضيةان في الموضوع والمحمول وسائر الجهات، واحتللتا في الكم والكيف فقط، أي: في الكلية والجزئية والإيجاب والسلب، فستكون هاتان القضيةان بـ(المتناقضتين)، من قبيل: (كل إنسان متعجب)، و(بعض الإنسان ليس بمعجب).

وإذا احتللتا في الكيف بأن كانت إحداهما موجبة والأخرى سالبة، واتعدتا في الكم، أي: الكلية والجزئية، كانتا على قسمين: فإما أن تكونا معاً كليتين وإما أن تكونا جزئيتين.

فإن كانتا كليتين سُمِّيَّتاً بـ(المتضادتين)، من قبيل: (كل إنسان متعجب) و(لا شيء من الإنسان بمعجب).

وإن كانتا جزئيتين فُسُمِّيَّتاً بـ(الداخلتين تحت التضاد)، من قبيل: (بعض الإنسان متعجب)، و(بعض الإنسان ليس بمعجب).

وإن اختلفت القضيةان في (الكم)، أي: كانت إحداهما كليلة والأخرى جزئية، واتعدتا في (الكيف)، بأن كانتا موجبتين أو سالبتين، سُمِّيَّتاً بـ(المتدخلتين)، من قبيل: (كل إنسان متعجب)، و(بعض الإنسان متعجب)، ومن قبيل: (لا شيء من الإنسان له منقار)، و(بعض الإنسان ليس له منقار).

ومن الواضح أنه لا يمكن اغراض شق خامس، بأن لا تكونا مختلفتين في الكيف ولا في الكم؛ لأن المفروض أننا نبحث في قضيَّتين متعددين في الموضوع والمحمول وسائر الجهات الأخرى من: (الزمان والمكان)، ومثل هاتين القضيةان إذا اتعددتا في الكم والكيف أيضاً ستكونان قضية واحدة لا قضيَّتين.

وحكم القسم الأول - الذي تكون النسبة فيه بين القضيةان التناقض - أنه إذا صدقت إحداهما كانت الأخرى كاذبة قطعاً، وإذا كذبت إحداهما صدقت الأخرى قطعاً، أي: من المعال أن تكونا صادقتين أو كاذبتين معاً. وصدق مثل هاتين القضيةان - وهو محال طبعاً - يسمى بـ(اجتماع النقاطين)، كما أن كذبهما معاً - وهو محال أيضاً - يسمى بـ(ارتفاع النقاطين)، وهذا هو الأصل المعروف

بـ(التناقض) الذي يدور الكلام عنه كثيراً في وقتنا الحاضر.

وقد أدعى (هيجل) في بعض كلماته أنه بني منطقة (المنطق الدياليكتيكي) على أساس إنكار أصل (امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاعهما)، وسبحت هذا الأمر في دروس كليات الفلسفة .

أما حكم القسم الثاني فهو أنَّ صدق إحداهما يستلزم كذب الأخرى، إلا أنَّ كذب أيٍ منها لا يستلزم صدق الأخرى، أي: يستحيل أن تصدق معاً، ولكن لا يستحيل أن تكذبا، فلو قلنا مثلاً: (كلُّ ألف هو باء)، وقلنا بعد ذلك: (لا شيء من الألف بباء) يستحيل أن تصدق معاً، أي: لا يمكن أن يصح: (كلُّ ألف باء، ولا شيء من الألف بباء)، ولكن لا يستحيل أن تكذبا معاً، أي: ليس (كلُّ ألف باء) و(لا شيء من الألف باء)، بل بعض الألف باء وبعض الألف ليس بباء .

أما القسم الثالث فحكمه أنَّ كذب كلُّ واحدة منها يستلزم صدق الأخرى، إلا أنَّ صدق أيٍ واحد منها لا يستلزم كذب الأخرى، أي: يستحيل كذبها معاً، ولكن لا يستحيل صدقهما معاً، فلو قلنا مثلاً: (بعض الألف باء)، و(بعض الألف ليس بباء) لا يمتنع صدقهما معاً، ولكن يستحيل أن تكونا كاذبين؛ إذ لو كانتا كاذبين فكذب جملة (بعض الألف باء) يعني صدق: (لا شيء من الألف باء)، وكذب (بعض الألف ليس بباء) يعني صدق: (كلُّ ألف باء)، وقد ذكرنا في القسم الثاني أنه يستحيل أن تصدق قضيتان كليتان متحدةتان في الموضوع والمحمول مع أنَّ إحداهما موجبة والأخرى سالبة.

أما القسم الرابع - الذي تكون فيه القضيتان موجبتين أو سالبتين، إلا أنَّ إحداهما كافية والأخرى جزئية - فلا بد فيه من الالتفات إلى هذه النقطة التي توضح الأمر، وهي: أنَّ القضية - خلافاً للمفردات - تكون الجزئية فيها أعمَّ من الكلية دائمًا، ففي المفردات يكون الكلي أعمَّ من الجزئي دائمًا، فالإنسان أعمَّ من زيد مثلاً، ولكن في القضية يختلف الحال، فـ(بعض الألف باء) أعمَّ من (كلُّ ألف باء)؛ إذ لو كان: (كلُّ ألف باء)، لكان: بعض الألف باء قطعاً ولكن: إذا كان بعض الألف باء.

فليس من اللازم أن يكون: كل ألف باء، فإن صدق القضية الأعم لا يستلزم صدق الأخص، إلا أن صدق الأخص يستلزم صدق الأعم، كما أن كذب القضية الأخص لا يستلزم كذب القضية الأعم، إلا أن كذب القضية الأعم يستلزم كذب القضية الأخص، فهم امتداداً لـ*الكلية* في موارد القضية *الكلية* في موارد القضية *الجزئية* دائماً، أي: كلما صدقـت *الكلية* صدقـت *الجزئية* أيضاً، ولكن من الممكن أن تصدق القضية *الجزئية* في مورد ولا تصدقـ في القضية *الكلية*.

ومن خلال التأمل في قضية: (كل ألف باء)، و(بعض الألف باء)، وهذا بالتأمل في قضية: (لا شيء من الألف باء)، و(بعض الألف باء) يتضح المطلب أكثر.

## الدرس العاشر

### التناقض - العكس

أهم شيءٍ من بين أحكام القضايا مما يستعمل دائمًا أصل التناقض، فقد قلنا: إذا اتعدد قضيتان في الموضوع والمحمول دون الكيف والكم – أي: اختلFTA في الكلية والجزئية، والإيجاب والسلب – فالعلاقة بينهما علاقة التناقض، وتستوي هاتان القضيتان بـ(المتناقضتين).

وذكرنا أيضًا في أحكام المتناقضتين أنَّ صدق إحداهما يستلزم كذب الأخرى، وكذب إحداهما يستلزم صدق الأخرى، وبعبارة أخرى: اجتماع النقيضين وارتفاعهما معال.

وعليه تكون الموجبة الكلية نقىض السالبة الجزئية، والسائلة الكلية نقىض الموجبة الجزئية.

ويشترط في التناقض – مضافاً إلى وحدة الموضوع والمحمول – سُتْ وحداتٌ أخرى، وهي:

وحدة الزمان، ووحدة المكان، ووحدة الشرط، ووحدة الإضافة، ووحدة الجزء، والكل، ووحدة القوة والفعل، وبذلك يكون مجموع الوحدات ثمانى.

فلو قلنا: (الإنسان ضاحك) و (الحصان ليس ضاحكاً) لما كان بينهما تناقض؛ لعدم اتعداد الموضوعين، ولو قلنا: (الإنسان ضاحك) و (الإنسان ليس له ظلف)، لما

كان هناك تناقض أيضاً، لعدم اتّحاد المعمولين، ولو قلنا: (إذا حصل كسوف وجابت صلاة الآيات) و(إذا لم يحصل كسوف لا تجب صلاة الآيات) لما كان هناك تناقض أيضاً، لاختلاف الشرطين، ولو قلنا: (الإنسان لا يخاف في النهار) و(الإنسان يخاف في الليل) لما كان هناك تناقض؛ لاختلاف الرمانيين، ولو قلنا: (وزن اللتر الواحد من الماء في القر نصف كيلو غرام) لما كان هناك تناقض؛ لاختلاف المكان ولو قلنا: (علم الإنسان متغير) و(علم الله غير متغير) لما كان هناك تناقض؛ لاختلاف المضاد إليه في الموضوعين، ولو قلنا: (مساحة طهران ١٦٠٠ كيلو متر مربع) و(مساحة الجزء الشرقي من طهران ليست ١٦٠٠ كيلو متر مربع) لما كان هناك تناقض في ذلك؛ لاختلاف في الجزء والكل ولو قلنا: (كل إنسان مجتهد بالقوة) و(بعض الإنسان غير مجتهد بالفعل) لما كان هذا تناقضاً؛ لاختلاف في القوة والفعل.

وتذكر هذه الشروط نفسها في المتداخلتين والمتضادتين والداخلتين تحت التضاد، أي: أن القضيتين تكونان متضادتين أو متداخلتين أو داخلتين تحت التضاد فيما إذا توفرت فيها الوحدات الثانية المتقدمة.

يرى المتقدمون أن أصل التناقض: (أمُّ القضايا)، أي: أن جميع قضايا العلوم والقضايا التي يستعملها الإنسان - حتى العرفات - تقوم على هذا الأصل، ولا يقتصر فيه على المسائل المنطقية، فهذا الأصل أساس كل أفكار الإنسان، فإذا تهدم تهدمت جميع الأفكار، وإذا بطل أصل (امتاع اجتماع وارتفاع النقيضين) سقط المنطق الأرسطي بأجمعه عن الاعتبار.

فلنشرع في بحث رأي المتقدمين، فنقول: هل يمكن التشكيك في هذا الأصل؟ علينا قبل كل شيء أن نقول: إن المقصود من النقيض في اصطلاح المنطقة حينما يقولون: السالبة الجزئية نقىض الموجبة الكلية، والموجبة الجزئية نقىض السالبة الكلية، هو أن هذه الأمور تنوب مناب النقيض، فهي في حكم النقيض، والنقيض العقيلي لكل شيء هو رفعه، وعليه يكون نقىض (كل إنسان حيوان)، أي:

الموجبة الكلية: (ليس كل إنسان حيواناً)، وإذا قلنا: إنْ تقىضه هو: (بعض الإنسان ليس بحيوان) فالمعنى المقصود منه أنه في حكم التقىض.

وهكذا تقىض (لا شيء من الإنسان بحجر)، أي: السالبة الكلية: (ليس لا شيء من الإنسان بحجر)، وإذا قلنا: إنْ تقىضه هو: (بعض الإنسان حجر) فالمراد منه أنه في حكم التقىض.

وبعد أن عرفنا التقىض العقيلي لكل قضية تتضح - بأدنى تأمل - بدهة استحالة كذب أو صدق قضية وتقىضها في آن واحد، فهل يرضي من يدعى عدم استحالة أصل التناقض أن تكون هذه القضية نفسها وتقىضتها صادقتين أو كاذبتين معاً؟! أي: أنَّ أصل التناقض مستحيل وغير مستحيل، أو: ليس أصل التناقض مستحيلاً ولا غير مستحيل؟!

ومن الأفضل أن نقل كلام المتقدمين في أنَّ أصل امتناع اجتماع وارتفاع القوى التقىضيين هو (أُم القضايا) ليتضح المطلب أكثر: حينما نفك في قضية من قبيل (تاهي العالم) تحصل عندنا واحدة من ثلاثة حالات:

- ١ - أن نشك في أنَّ العالم متناهٍ أو لا ؟ فتمثل أمام ذهننا قضيتان:
  - أ - العالم متناهٍ.
  - ب - العالم غير متناهٍ.

وهاتان القضيتان تكادان - ككتفي الميزان - في ذهنتنا، فلا ترجح القضية الأولى ولا الثانية، فيكون لدينا احتمالان متساويان تجاه هاتين القضيتين، وتستوي حالتنا هذه بـ (الشك).

- ٢ - أن نظن رجحان أحد الطرفين، كما لو رجحنا احتمال تاهي العالم، أو العكس، وتستوي حالة الرجحان في ذهنتنا بـ (الظن).
- ٣ - أن يخرج أحد الطرفين تماماً عن دائرة الاحتمال، فيميل الذهن بقوة إلى طرف واحد فقط، وتستوي هذه الحالة الذهنية بـ (اليقين).

ونحن حينما ننكر في المسائل النظرية - في قبال المسائل البديهية - يحصل لنا في الوهلة الأولى شك، ولكننا إذا عثرنا على دليل قوي يحصل لنا بقين، أو ظن على الأقل.

فلو سأتم - على سبيل المثال - ابتداءً أحد التلاميذ: هل الحديد يتمدد بالحرارة؟ يقول: لا أعلم، ويكون الأمر مشكوكاً عنده، ولكنه حينما يطلع على الأدلة التجريبية يحصل له بقين بأنَّ الحديد يتمدد بالحرارة، وهكذا هي حالة التلميذ بالنسبة إلى المسائل الرياضية، فالباقين بقضية يستلزم نفي احتمال الطرف الآخر، فلا ينسجم مع احتمال خلافها أبداً، كما أنَّ الظن بقضية يستلزم نفي الاحتمال المساوي في الطرف المخالف، ولكنه ينسجم طبعاً مع الاحتمال غير المساوي.

نقول: إنَّ القطع والعلم بأمرٍ - بل رجحانه والظن به - يتوقف قبل كلِّ شيء على إذعان الذهن بأصل امتناع التناقض، فلو لم يذعن بهذا الأصل لما خرج أبداً من حالة الشك، أي: لن يكون هناك مانع من تمدد الحديد بالحرارة وعدم تمده بها؛ لأنَّ المفروض عدم استحالة الجمع بينهما، فتكون القضية متساويةتين في الذهن، فلا يحصل الباقين لدى الذهن أبداً؛ لأنَّ الباقين إنما يحصل فيما إذا مال الذهن إلى أحد الطرفين فقط، ونفي احتمال الطرف الآخر تماماً.

وفي الواقع إنَّ أصل (امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما) لا يقبل النقاش والجدل، فحينما يتأمل الإنسان في كلام المنكريين يجد أنَّهم أنكروا شيئاً آخر بعد أن عثروا بهدا العنوان.

## العكس

المكس أحد أحكام القضايا، فلو صدقت قضية من القضايا لصدق معها عكسان لها، أحدهما: العكس المستوي، والآخر: عكس النقيض، والعكس المستوي: هو جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، قضية (الإنسان حيوان) عكسها المستوي: (الحيوان إنسان).

أثنا عكس النقيض فعلى نحوين:

الأول: أن تنقض الموضع والمعمول، فتعمل كلّ واحد منها مكان الآخر.

ففي قضية (الإنسان حيوان) نقول: (اللاحيوان لا إنسان).

والنحو الثاني: أن تجعل نقيض المعمول مكان الموضع مع إبقاء الموضع على حاله مكان المعمول مع الاختلاف في الكيف، أي: الإيجاب والسلب، وعليه يكون عكس نقيض (الإنسان حيوان): (اللاحيوان ليس إنسان).

إن الأمثلة التي ذكرناها للعكس المستوي وعكس النقيض ليست من القضايا المحصورة : لأن القضية المحصورة - كما ذكرنا - لابد من اقترانها ببيان كمية الأفراد، فلابد أن تدخل في القضية كلمات من قبيل: (كلّ) أو (جميع) أو (بعض) مما يسمى بـ(سور القضية)، كما في: (كلّ إنسان حيوان) و(بعض الحيوان إنسان). وإن القضايا المعتبرة في العلوم هي القضايا المحصورة، فمن الضروري بيان شروط العكس المستوي وعكس النقيض، آخذين بنظر الاعتبار القضايا المحصورة، فنقول: العكس المستوي للموجبة الكلية موجبة جزئية، كما أن العكس المستوي للموجبة الجزئية موجبة جزئية أيضاً، فالعكس المستوي لـ(كلّ جوز كروي) هو: (بعض الكروي جوز)، والعكس المستوي لـ(بعض الكروي جوز) هو: (بعض الجوز كروي).

والعكس المستوي للسالبة الكلية سالبة كلية، فالعكس المستوي لـ (لا شيء من العاقل ثرثار) هو: (لا شيء من الثرثار عاقل). أثنا السالبة الجزئية فلا عكس لها، وعكس النقيض - بناءً على التعريف الأول - كالعكس المستوي من ناحية الإيجاب والسلب، أمّا من ناحية الكلية والجزئية فهو بخلافه<sup>(١)</sup>. أي: أن الموجبات هنا بحكم السوابق هناك، والسوابق هنا بحكم الموجبات هناك؛ إذ إنَّ عكس الموجبة الكلية والموجبة الجزئية - هناك - موجبة جزئية، وعكس السالبة الكلية

١- بعبارة أخرى: كلما كان العكس المستوي لقضية قضية موجبة، فعكس نقيضها موجبة أيضاً، وكلما كان العكس المستوي لقضية قضية سالبة، فعكس نقيضها قضية سالبة أيضاً، ولكن إذا كان العكس المستوي لقضية قضية كلية، فعكس نقيضها قضية جزئية، وبالعكس.

والسالبة الجزئية - هنا - سالبة جزئية، وذكرنا هناك: أنَّ عكس السالبة الكلية سالبة كلية، فيكون عكس الموجبة الكلية هنا موجبة كلية، وقلنا هناك: إن السالبة الجزئية لا عكس لها، فلا يكون للموجبة الجزئية عكس هنا.

وبناءً على التعريف الثاني لعكس النقيض هناك اختلاف بين القضية وعكس تقضها من ناحية الإيجاب والسلب أيضاً، أي: أنَّ عكس الموجبة الكلية سالبة كلية، وعكس السالبة الكلية موجبة جزئية، وعكس السالبة الجزئية موجبة جزئية، والموجبة الجزئية لا عكس لها. وترك ذكر الأمثلة تعيناً للتطوير<sup>(١)</sup>.

---

١- إنَّ ما ذكرناه إلى الآن من تقسيمات القضايا وأحكامها يجري في القضايا الحتمية والشرطية على السواء، وعليه ينبغي أن لا تكون الأمثلة التي اختبرناها - وهي من القضايا الحتمية - مدعاة إلى جمود الذهن وعدم تسييرها إلى القضايا الشرطية. إذ أنَّ القضايا الشرطية - أعم من المتصلة والمتنفصلة - لها مجموعة من الأحكام الخاصة تعرف بـ(الوازن المتصلات والمتنفصلات)، ترك ذكرها رعاية للاختصار.

## الدرس الحادي عشر

### القياس

كما أنَّ مباحث الكلمات الخمسة مقدمة لمبحث (المعرف) تقع مباحث  
القضايا مقدمة لمبحث (القياس).

وقد ذكرنا في الدرس الثاني أنَّ موضوع المنطق هو (المعرف) و(الحججة)،  
وستذكر فيما بعد أنَّ (القياس) أهم بحث في الحججة، فأبحاث المنطق تدور حول  
المعرف والقياس.

كما ذكرنا أنَّ الفلاسفة وجدوا أنَّ تعريف الأشياء وإيضاحها بشكل كامل -  
وهو ما يسمى بـ (الحد التام) - صعب، بل مستحيل في بعض الأحيان، لذا لم يتم  
المناظرة بباب (المعرف) كثيراً، وعليه يتضح أنَّ القياس محور المنطق نظراً إلى أنَّ  
موضوع المنطق هو (المعرف) و(الحججة)، وأنَّ أبحاث (المعرف) قصيرة، وأنَّ أهم  
شيء في باب الحججة هو (القياس).

#### ما هو القياس؟

قيل في تعريف القياس إنه: «قول مؤلف من قضايا يلزم منه لذاته قول آخر».  
وستذكر عندما تبحث قيمة القياس تعريف الفكر تفصيلاً، ولكن نشير هنا إلى  
أنَّ الفكر عبارة عن: معالجة ذهنية للمعلومات المخزونة سابقاً للوصول إلى النتيجة،

وبديل مجهول إلى معلوم، وعليه يتضح أنَّ القياس نوع من أنواع التفكير. والتفكير يعمُّ التصورات والتصدِّقات، وفي مورد التصدِّقات يكون على ثلاثة أنحاها، أحدها القياس، إذن الفكر أعمَّ من القياس، بالإضافة إلى أنَّ الفكر يطلق على عملية وجهٍ ذهني، أمّا القياس فيطلق على محتوى التفكير الذي هو عبارة عن عدد من القضايا المرتبة والمنظمة بشكل خاص.

أقسام الحجة: وتنقسم الحجة بدورها إلى ثلاثة أقسام، فحينما نروم الوصول من قضية أو قضايا معلومة إلى قضية مجهولة يمكن أن تكون حركة ذهتنا على ثلاثة أنحاء:

١ - من الجزئي إلى الجزئي، وبعبارة أفضل: من المبایین إلى المبایین، وعندما تكون حركة الذهن (أفقية)، أي: أنَّ الذهن ينتقل من نقطة إلى نقطة موازية لها.

٢ - من الجزئي إلى الكلّي، وبعبارة أفضل: من الخاص إلى العام، وعندما تكون حركة الذهن (صعودية)، أي: من الأصغر والمحدود إلى الأكبر والأعلى، وبعبارة أخرى: ينتقل الذهن من (المشمول) إلى (الشامل).

٣ - من الكلّي إلى الجزئي، وبعبارة أفضل: من العام إلى الخاص، وعندما تكون حركة الذهن (نزولية)، أي: ينتقل من الأكبر والأعلى إلى الأصغر والمحدود، وبعبارة أخرى: إنَّ الذهن ينتقل من (الشامل) إلى (المشمول).

وتسمى حركة الذهن من الجزئي إلى الجزئي أو من المبایین إلى المبایین عند المناطقة بـ (التمثيل)، وعند الفقهاء والاصوليين بـ (القياس)، فالقياس الفقهي عند أبي حنيفة هو التمثيل المنطقي.

وتسمى حركة الذهن من الكلّي إلى الكلّي عند المناطقة بـ (الاستقراء)، وحركة الذهن من الكلّي إلى الجزئي في اصطلاح المناطقة والفلسفه بـ (القياس)<sup>(١)</sup>، وتتضح مما ذكرنا الأمور الآتية:

١- وقد يستفهم هنا عن افتراض قسم رابع، وهو الانتقال من الكلّي إلى الكلّي، فماذا يسمى هذا الانتقال؟ وما هي قيمة العلمية؟ وجواب ذلك: أنَّ الكللين إما متساويان، أو متساويان، أو بينهما عموم وخصوص مطلق، أو عموم وخصوص من وجه، والأول داخل في التعويل لأنَّ التعويل - كما تقدمت الإشارة إليه - لا يختص بـ

١ - أن الحصول على المعلومات إنما بواسطة المشاهدة المباشرة التي لا يكون للذهن فيها سوى دور المستقبل لما نالته الحواس، وإنما بواسطة التفكير في المخزونات السابقة التي يعالجها الذهن بشكل من الأشكال، والمنطق لا يهتم بالقسم الأول، بل يصب اهتمامه على إعطاء القوانين الصحيحة لعمل الذهن حين التفكير.

٢ - إنما يمكن الذهن من التفكير (تفكيراً صحيحاً أو خاطئاً) فيما إذا توفرت لديه عدّة معلومات، فإذا كانت لدى الذهن معلومة واحدة فقط فلا يكون قادرًا على التفكير (ولو خطأً)؛ فإنَّ الذهن - ولو في مورد (التمثيل) - يستخدم أكثر من معلوم واحد.

٣ - أن المعلومات السابقة إنما تهدى الأرضية لحركة الذهن الفكرية (ولو خطأً) فيما إذا لم يكن بعضها أجنبياً عن بعض، فلو اجتمعت آلاف المعلومات في ذهنه ولم يكن بينها (جامع) أو (حدٌ مشترك) يستحيل أن تتولد منها فكرة جديدة. فلزوم تعدد المعلومات، ووجود جامع وحدٌ مشترك بينها يهدى الأرضية لعملية التفكير، ولو فقد أحد هذين الشرطين لما غدا الذهن قادرًا على التحرك والانتقال ولو بصورة خاطئة.

إلا أن هناك مجموعة من الشروط الأخرى، وهي (شروط التفكير الصحيح)، بمعنى أنَّ الذهن يمكنه - وإن فقدت هذه الشروط - أن يتحرك حركة فكرية، إلا أنها حركة خاطئة تبعها استنتاجات خاطئة، والمنطق يقوم ببيان هذه الشروط لذا يقع الذهن في الخطأ والاشتباه في حركته الفكرية<sup>(١)</sup>.

---

١- بالجزئي، وقد مثنا به بما هو انتقال من الباءين إلى الباءين. وعليه إذا كان بين الكلين عموم وخصوص مطلق، وكان الانتقال من الخاص إلى العام دخل في الاستقراء، وإن كان من العام إلى الخاص دخل في القياس، وإن كانا متساوين دخل في باب القياس، وإن كان بينهما عموم وخصوص من وجده دخل في التبديل.  
ـ وهناك سؤال يفرض نفسه، وهو أنه - بناء على ما تقدم من أن اكتساب المعلومات إنما بواسطة المشاهدة المباشرة، وإنما بواسطة التفكير والتغيير، إنما من نوع القياس وإنما التبديل وإنما الاستقراء - ما هو حكم التجربة؟ وفي أي نوع من هذه الأنواع تدخل التجربة؟ والجواب: أنَّ التجربة من نوع التفكير القياسي الذي يتحقق بمعونة المشاهدة، إلا أنَّ القياس هنا - كما ذكر كبار المناطقة - خفٍّ بقيمه الذهن تلقائياً، وسبقه في فرصة لاحقة، وقد تصور بعض المؤلفين المعاصرين خطأً أنَّ التجربة من نوع الاستقراء.



مرکز تحقیقات کامپیوuter علوم انسانی

## الدرس الثاني عشر

### أقسام القياس

ينقسم القياس تقسيماً أساسياً إلى: اقترانى واستثنائى.  
تقدّم أنَّ كُلَّ قياس يحتوي على قضيتين على الأقل، فلا يتكون القياس من قضية واحدة. وبعبارة أخرى: إن القضية الواحدة لا تكون متجة أبداً. وتقدّم أيضاً أنَّ القضيتين إنما تشكلان قياساً متجهاً فيما إذا لم تكونا أجنبيتين عن النتيجة، فكما أنَّ الابن يرث أبيه وأمه، وتكون نواهه الأولى منها يكون الأمر في النتيجة بالنسبة إلى المقدمتين، إلَّا أنها تكون تارة متفرقة بين المقدمتين، أي: أنَّ كُلَّ جزءٍ منها (الموضوع أو المحمول في العملية، والمقدم أو التالى في الشرطية) يقع في مقدمة، وتارة تقع بأجمعها في إحدى المقدمتين.

فإن تفرقت بين المقدمتين كان لدينا (قياس اقترانى)، وإن وقعت بأجمعها في إحدى المقدمتين حصلنا على (قياس استثنائى) فلو قلنا:  
الحديد معدن. (الصفرى).

كلَّ معدن يتمدد بالحرارة. (الكبرى).  
إذن الحديد يتمدد بالحرارة. (النتيجه).

تكون عندنا ثلاث قضايا، نسمى القضيتين الأولى والثانية بـ(المقدمتين)، والثالثة بـ(النتيجه)، والتبيّنة تتألف بدورها من جزأين رئيسيين: الموضوع

والمحمول. ونطلق على موضوع النتيجة (الأصغر)، وعلى محمولها (الأخير). ويقع الأصغر - كما ترى - في إحدى مقدمتي القياس المستقدم، والأكبر في المقدمة الأخرى.

ونصلح على المقدمة المشتملة على الأصغر (صغرى القياس). وعلى المقدمة المشتملة على الأكبر (كبيرى القياس).

وإن وقعت (النتيجة) في القياس بأجمعها في إحدى المقدمتين، واقتربت بكلمة من قبيل: (إذا) أو (كلما) أو (لكن) أو (أنتا) سئي هذا القياس استثنائياً، كما في:  
إذا كان الحديد معدناً فهو يتندد بالحرارة.  
إلا أنه معدن.

إذن هو يتندد بالحرارة.

فالقضية الثالثة (النتيجة) وقعت بأجمعها في المقدمة الأولى، والمقدمة الأولى قضية شرطية، ونتيجة القياس تالي تلك الشرطية.

### القياس الاستثنائي

المقدمة الأولى في القياس الاستثنائي دائمًا قضية شرطية، سواء أكانت متصلة أو منفصلة، والمقدمة الثانية استثنائية، ويمكن أن يكون الاستثناء عموماً على أربعة أنواع: إذ من الممكن أن يستثنى المقدم أو التالى، وفي كلتا الحالتين إنما أن يكون الاستثناء موجباً وإما سالباً، فيكون المجموع صوراً أربعة:

- ١ - إثبات المقدم.
- ٢ - نفي المقدم.
- ٣ - إثبات التالى.
- ٤ - نفي التالى<sup>(١)</sup>.

١- فلو قيل: هل القياس الاستثنائي متوجه في جميع صوره، أي سواء أكانت مقدمته الأولى متصلة أم منفصلة، وسواء أكان الاستثناء للمقدم أم التالى، وسواء اثبتت المقدم أم التالى أم نفاهما، أم هو متوجه في بعضها؟  
كان الجواب: أنه متوجه في بعضها فقط، على تعديل لا يسْعَا ذكره.

عرفنا أنَّ النتيجة في القياس الاقتراني متفرقة بين المقدمتين، وأنَّ المقدمة المشتملة على الأصغر تسمى بـ(الصغرى)، والمشتملة على الأكبر تسمى بـ(الكبير)، وتقدم أنَّ المقدمتين لا تتبعان فيما إذا كانت إحداهما أجنبية عن الأخرى، فمن الضروري وجود (رابط) أو (حد مشترك) يقع الدور الأساسي على عاتقه، أي: أنه يربط بين الأصغر والأكبر، وهذا الرابط والحد المشترك يصطدح عليه بـ(الحد الأوسط)، ففي القياس الآتي مثلاً، وهو:

ال الحديد معدن.

المعدن يتمدد بالحرارة.

إذن الحديد يتمدد بالحرارة.

تجدر أنَّ (المعدن) يمثل الرابط والحد الأوسط، ولابد أن يتكرر الحد الأوسط في الصغرى والكبير، أي: لابد من وجوده فيما، والصغرى والكبير - كماترى - تتكونان من ثلاثة أركان تسمى بـ(حدود القياس):

- ١ - الحد الأصغر.
- ٢ - الحد الأكبر.
- ٣ - الحد الأوسط، أو الحد المشترك.

والحد الأوسط هو الذي يربط الأكبر بالأصغر، ويتكبر في كلتا المقدمتين، فيكون سبباً في عدم صبرورة إحداهما أجنبية عن الأخرى.

والقياس الاقتراني - باعتبار وضع الحد الأوسط في الصغرى والكبير - على أربع صور تعرف بالأشكال الأربع:

الشكل الأول:

وهو الذي يكون فيه الحد الأوسط محمولاً في الصغرى و موضوعاً في الكبير.

فإذا قلنا مثلاً: (كل مسلم يؤمن بالقرآن، وكل من يؤمن بالقرآن يؤمن بتساوي الناس، إذن كل مسلم يؤمن بتساوي الناس) يكون لدينا قياس من الشكل الأول ،

لأن العَدُّ الْأَوْسَطُ (يؤمن بالقرآن) محمول في الصغرى، وموضع في الكبri، وهذا الشكل أوف للطبع من بين أشكال القياس الاقترانى، وهو بديهي الإنتاج فيما لو كانت المقدمتان صادقتين، وبعبارة أخرى: لو علمنا بالقديمتين، وكانت هيتهم منطقياً كالشكل الأول. لكان العلم بالنتيجة قهرياً وقطعاً، وعليه لا حاجة في إثبات كون الشكل الأول متوجهاً إلى إقامة برهان، خلافاً لسائر الأشكال الثلاثة الأخرى.

### شروط الشكل الأول

والشكل الأول شرطان، فما ذكرناه من أن الشكل الأول بديهي الإنتاج يعني أنه كذلك مع مراعاة هذين الشرطين، وهما:

- أ - أن تكون الصغرى موجبة، فلو كانت سالبة لكان القياس عقيماً.
- ب - أن تكون الكبri كلية، فلو كانت جزئية لكان القياس عقيماً أيضاً.  
فإذا قلنا بناء على ذلك: (الإنسان ليس بمعدن، وكل معدن يتعدد بالحرارة) لا يكون القياس متوجهاً؛ وذلك لأنَّ صغرى هذا القياس - وإن كان من الشكل الأول - سالبة، وقد اشترطنا أن تكون موجبة، وكذلك إذا قلنا: (الإنسان حيوان، وبعض الحيوان مجرٌ)، فلا يكون القياس متوجهاً؛ لأنَّ كبرى هذا القياس - وإن كان من الشكل الأول - جزئية، وقد اشترطنا أن تكون كلية.

### الشكل الثاني:

وهو الذي يكون فيه (العَدُّ الْأَوْسَطُ) محمولاً في المقدمتين.  
فلو قلنا: (كل مسلم يؤمن بالقرآن، وكل مجوسي لا يؤمن بالقرآن، إذن كل مسلم ليس مجوسيًّا) نحصل على الشكل الثاني.  
والشكل الثاني ليس بديهياً، وقد ثبت بالبرهان أنه متوج في ما إذا رأينا فيه الشروط التي سنذكرها دون الدخول في البرهان.

### شروط الشكل الثاني

للشكل الثاني شرطان أيضاً:

- أ - اختلاف المقدمتين (الصغرى والكبri) في الكيف، أي: في (الإيجاب والسلب).

**ب - كُلية الكبُرِي.**

إِذَا كَانَتْ الْمَقْدِمَتَانِ مُوجِبَيْنِ أَوْ سَالِبَيْنِ، أَوْ كَانَتْ الْكَبُرِيُّ جَزِئِيَّةً كَانَ الْقِيَاسُ عَقِيْمًا.

فِي قُولَنَا: (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيْوَانٌ، وَكُلُّ حَصَانٍ حَيْوَانٌ) لَا يَكُونُ الْقِيَاسُ مُنْتَجًا؛ لَأَنَّ كُلَّنَا الْمَقْدِمَتَيْنِ مُوجِبَةٌ، وَقَدْ اشْتَرَطْنَا أَنْ تَكُونَ إِحْدَاهُمَا مُوجِبَةً وَالْأُخْرَى سَالِبَةً. وَهَكُذا قُولَنَا: (لَا شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ بِعَجْتَرٍ، وَلَا شَيْءٌ مِنَ الطَّيْرِ بِعَجْتَرٍ) لِيَسْ مُنْتَجًا؛ لَأَنَّ كُلَّنَا الْمَقْدِمَتَيْنِ سَالِبَةٌ، وَهَكُذا قُولَنَا: (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيْوَانٌ، وَبَعْضُ الْأَجْسَامِ لَيْسَ حَيْوَانًا) لِيَسْ مُنْتَجًا؛ لَأَنَّ كَبَرَاهُ جَزِئِيَّةٌ، وَقَدْ اشْتَرَطْنَا أَنْ تَكُونَ كُلْيَّةً.

**الشكل الثالث وشروطه:**

وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ (الْحَدُّ الْأَوْسَطُ) مُوضِعًا فِي كُلَّنَا الْمَقْدِمَتَيْنِ<sup>(١)</sup>.

وَشُرُوطُ الشَّكْلِ الثَّالِثِ عَبَارَةٌ عَنْ:

أ - إِيجَابِ الصَّفَرِيِّ.

**ب - كُلية إِحْدَى الْمَقْدِمَتَيْنِ.**

وَعَلَيْهِ يَكُونُ الْقِيَاسُ الْقَائِلُ: (لَا شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ بِعَجْتَرٍ، وَكُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ) عَقِيْمًا؛ لَأَنَّ صَغَرَاهُ سَالِبَةٌ، وَهَكُذا: (بَعْضُ الْإِنْسَانِ عَالِمٌ، وَبَعْضُ الْإِنْسَانِ عَادِلٌ)؛ لَأَنَّ كُلَّنَا الْمَقْدِمَتَيْنِ جَزِئِيَّةٌ، وَقَدْ اشْتَرَطْنَا كُلْيَّةً إِحْدَاهُمَا.

**الشكل الرابع وشروطه:**

وَهُوَ مَا كَانَ فِيهِ (الْحَدُّ الْأَوْسَطُ) مُوضِعًا فِي الصَّفَرِيِّ مَحْمُولًا فِي الْكَبُرِيِّ.

وَهُوَ أَبْعَدُ الْأَشْكَالِ عَنِ الْذَّهَنِ، وَلِعَلَّهُ لِذَلِكَ لَمْ يَذْكُرْهُ ارْسَطُورُ (مَدْوُنُ الْمَنْطَقَ) فِي مَنْطَقَةٍ، فَزَادَهُ الْمَنْاطِقَةُ فِيمَا بَعْدٍ. وَشُرُوطُ هَذَا الشَّكْلِ لَيْسَ عَلَى نَسْقٍ وَاحِدٍ، أَيْ: يَمْكُنُ أَنْ تَكُونَ عَلَى نَحْوِينَ، النَّحوُ الْأَوَّلِ:

أ - إِيجَابِ كُلَّنَا الْمَقْدِمَتَيْنِ.

**ب - كُلية الصَّفَرِيِّ.**

١- كأن يقول: (كُلُّ إِنْسَانٍ مُحِبٌ لِلْعِلْمِ بِالنَّظَرَةِ، وَكُلُّ إِنْسَانٍ مُحِبٌ لِلْمَعْدُلِ بِالنَّظَرَةِ، إِذَنْ بَعْضُ مُحِبِّي الْعِلْمِ مُحِبُّو لِلْمَعْدُلِ).

**والنحو الثاني:**

أـ اختلاف المقدمتين في الإيجاب والسلب.

بـ كُلية إحدى المقدمتين.

ونترك ذكر الأمثلة المنتجة والعقيمة تعنى للتطويل : لأنَّ الهدف هو بيان  
أصول المنطق وأموره العامة لا دروسه.

وفي الختام نذكر رموزاً قد تستعمل في الأشكال الأربع:

م: الموجبة.

غ: الصغرى.

ك: الكلية.

ب: الكبرى.

خ: اختلاف المقدمتين في الإيجاب والسلب.

بن: المقدمتين.

لين: إحدى المقدمتين.

## الدرس الثالث عشر

### أهمية القياس (١)<sup>(١)</sup>

من المسائل التي ينبغي بيانها ضمن كليات المنطق: أهمية المنطق، وبما أنَّ أكثر التشكيكات التي تثار حول أهمية المنطق تصب على أهمية القياس عمدنا إلى بحثه تحت هذا العنوان، وقد ذكرناه بعد مبحث القياس برغم ارتباطه بفائدة المنطق التي تذكر عادة في البداية.

والقياس كما تقدم عملية ذهنية، ونوع خاص من التفكير، وحركة ذهنية من المعلوم إلى المجهول لتحويله إلى معلوم. ومن البديهي أنَّ القياس ليس جزءاً من المنطق، كما أنه ليس جزءاً من أي علم آخر؛ لأنَّ القياس (عمل) وليس (علمًا)، إلا أنَّ هذا العمل الذهني داخل في موضوع المنطق؛ لأنَّ القياس أحد أنواع (الحججة)، والحججة أحد موضوعي المنطق. فما هو جزء من المنطق، ويستوي بـ(باب القياس)، مجموعة من القواعد المرتبطة بالقياس تقول: ينبغي أن يكون القياس بهذا الشكل،

---

١- يدخل القياس في كثير من العلوم، حتى إن العلوم التجريبية لا تخلو منه، بل كل تجربة تتضمن على قياس طبقاً لتحقيق المناطة كابن سينا والغواصة نمير الدين الطوسي وغيرهما، وقد بحثنا ذلك في هوامش المجلد الثاني من أصول الفلسفة، وعليه إذا فقد القياس قيمة واعتباره سقطت جميع العلوم عن الاعتبار، ولا يخفي ذلك بالعلوم التي تستعمل القياس صراحة في استدلالها، والذي سيقطع عن الاعتبار في الدرجة الأولى الفلسفة طبعاً، لأنَّها أكثر العلوم استخداماً للقياس، كما سيقطع المطلع أيضاً من تأسيس الأولى: أنه يستخدم القياس في استدلاله، والثانية: أنَّ أكثر القواعد المنطقية ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بـ(كيفية القياس)، فإذا سقط القياس عن الاعتبار تبقى أكثر القواعد المنطق بلا موضوع.

وأن تكون له هذه الشروط، فالقياس كجسم الإنسان، في أنه ليس جزءاً من أي علم، فسائل العلم ترتبط بجسم الإنسان، وهي جزء من علم الفلسفة أو الطب.

### نوعان للاعتبار والأهمية

بحث العلماء أهمية المنطق من ناحيتين:

١ - من ناحية الصحة.

٢ - من ناحية الفائدة.

فقد رأى بعض أن قواعد المنطق خاطئة من الأساس، ورأى آخرون أنها ليست خاطئة ألا أنها ليست مفيدة، وأنَّ العلم بها وعدمه سواء، فلا تترتب عليه الفائدة التي ذكرت للمنطق من كونه (آل لسائر العلوم)، فهو لا يصون الذهن عن الخطأ، فلا يستحق إضاعة الوقت، وقد أنكر صحة المنطق أو فائدته جمع كبير من العلماء في العالمين: الإسلامي والغربي.

في العالم الإسلامي تجد من أنكره من بين العرفاء والمتكلمين والمحدثين جماعة كأبي سعيد أبو الخير السيرافي وابن تيمية وجلال الدين السيوطي والأمين الأسترآبادي، فالعرفاء عموماً يرون (أنَّ أيدي الاستدلاليين جذأة)، وإشكال الدور معروف عن أبي سعيد أبو الخير، وقد أورده على الشكل الأول، وأجاب عنه ابن سينا، (وستنقذه ونحلله فيما بعد). وبرغم اشتهر السيرافي في علم النحو بعدَ من المتكلمين أيضاً، وقد نقل أبو حيان التوحيدى في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) حواره العلمي حول أهمية المنطق مع الفيلسوف المسيحي (متى بن يوحن)، في مجلس ابن الفرات، وقد ذكره محمد أبو زهرة في كتاب (ابن تيمية)، كما أنَّ لابن تيمية نفسه - وهو من فقهاء السنة الكبار ومحدثيهم، وزعيم الوهابية الأصيل - كتاباً مطبوعاً بعنوان (الرَّدُّ على المنطق)، ولجلال الدين السيوطي كتاب بعنوان (صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام) في رد علمي المنطق والكلام، ولالأمين الأسترآبادي - وهو من علماء الشيعة الكبار، ومن رؤوس الإخباريين في بداية الدولة الصفوية - كتاب عنوانه: (الفوائد المدنية) بحث فيه عدم فائدة المنطق في الفصلين العادي

عشر والثاني عشر.

وفي العالم الأوروبي هاجم المتنطق الأرسطي جمع غفير، ورأى بعضهم أنه منسوخ، وشبهوه بهيئة بطليموس، إلا أن العلماء يدركون أن المتنطق الأرسطي -خلافاً لهيئة بطليموس - حافظ على صعوده؛ إذ لا يزال يحظى بالمؤيدين، بل يذعن الكثير حتى المناوئون بصحبة بعض أجزائه على الأقل. ثم إن المتنطق الرياضي - برغم ادعاء بعض مؤيديه - يعتبر مكتلاً للمتنطق الأرسطي لا ناسحاً له. ولو افترضنا أنَّ أرسطو لم يلتقط إلى الإشكالات التي أوردها المنطقة الرياضيون على المتنطق الأرسطي، فإن شراح المتنطق الأرسطي ومتعميه الأصيلين كابن سينا انتبهوا قبل سنوات من مجبيه، هؤلاء المنطقة إلى هذه الإشكالات، ويا دروا إلى حلها.

ونذكر من العلماء الغربيين الذين عرفوا بمحاربتهن للمتنطق الأرسطي: فرانسيس بيكون، وبوانكاريه، وستيوارت ميل، ومن المعاصرین: برتراند رسل. وقبل عرض الإشكالات والإجابة عنها نرى من اللازم التعرض إلى بحث يذكر عادة في البداية، ولكننا تعمدنا تأخيره، لأنَّ وهو: تعريف التفكير؛ وذلك لأنَّ القياس من أنواع التفكير، وقد ذكرنا أنَّ أهم أقوال المؤيدين أو المخالفين للمتنطق الأرسطي تدور حول أهمية القياس، وفي الحقيقة حول هذا النوع من التفكير. فالمخالفون لا يرون أي قيمة لهذا النوع من التفكير الصحيح، أما المؤيدون فيذعون أن التفكير القياسي ليس ذات قيمة فحسب، بل إن جميع أنواع التفكير - حتى الخفي منها - تقام عليه.

### تعريف التفكير

التفكير: من الأعمال الذهنية المدهشة لدى البشر، فالذهن يقوم بعدة أعمال سنقوم بسردها مرتبة ليتضح عمل الفكر، ويعطي تعريف التفكير بمفهوم محدد في أذهاننا.

١ - أول عمل يقوم به الذهن هو التقاط الصور من العالم الخارجي، إذ يرتبط الذهن بالأشياء الخارجية عن طريق الحواس ويحتفظ بصورها، فهو في هذه الحالة كآلية التصوير الفوتوغرافي التي تطبع الصور على شريط خاص، فلو فرض أنسا ذهينا إلى إصفهان أول مرة وشاهدنا عمارتها التاريخية فستنطبع لها في ذهنه مجموعة من الصور، وفي هذه الحالة يكون الذهن مجرد (مستقبل).

٢ - وبعد أن تجتمع في الذهن مجموعة من الصور عن طريق الحواس يباشر أعماله، فعمل الذهن لا ينحصر في خزن الصور، بل يقوم في مناسبات معينة بإظهار الصور الكامنة في قرارة الذهن على صفحته، ويسمى هذا العمل بـ (الاستذكار)، وليس هذا بالشيء الهين، فكأن الخواطر الذهنية حلقات من سلسلة مرتبطة بعضها البعض، فإذا أخرجت إحدى الحلقات تبعتها ثانية وثالثة... وهكذا، وهو ما يسمى عند علماء النفس بـ (داعي المعاني)، وما سمعته من أن: (الكلام يجزء الكلام) يشير إلى هذه الحقيقة.

٣ - العمل الذهني الثالث هو التجزئة والتركيب، وذلك بأن يقوم بـ (تجزئي)  
الصور الخاصة التي نالها من الخارج، أي: يقوم بتحليلها وتجزئتها إلى عدّة أجزاء،  
مع أنها غير مجزأة في الخارج.

والتجزئة الذهنية على أنحاء، فهي تارة من قبل أن تكون للجسم مجموعة من  
الأجزاء، فيقوم الذهن في وعائه بفصل تلك الأجزاء بعضها عن بعض، وقد يربطها  
أحياناً بشيء آخر، وتارة يجزئ صورة إلى عدّة معانٍ، من قبل أن يعرّف شخص  
الخط فيقول: (كم متصل ذو بعد واحد)، فيجزئ ماهية الخط إلى ثلاثة أجزاء:  
(الكمية، الاتصال، البعد الواحد) مع أنك لا ترى في الخارج ثلاثة أشياء.

ويقوم الذهن أحياناً بالتركيب، ولهذا أنحاء أيضاً، منها: أن يقوم بربط عدّة  
صور بعضها البعض، كأن يتصور حساناً له رأس إنسان.  
والفيلسوف يعالج تجزئة وتحليل المعاني وتركيبها كما يعالج الشاعر والرسام  
تجزئة الصور وتركيبها.

٤ - التعمير والتعميم، وهي عملية تجريد الصور الذهنية الجزئية التي نالها بواسطة الحواس، فيقوم بفصل الأشياء المجتمعة دائمًا في الخارج بعد أن يتناولها كذلك، فيلقطع - على سبيل المثال - العدد مع المعدود المادي، إلا أنه يقوم بعد ذلك بتجمريده وفصله، فيتصور الأعداد مستقلة عن المعدودات. والأسمى من التجريد: التعميم، وهو أن يؤلف الذهن مفهوماً من الصور الجزئية التي حصل عليها، فيرى مثلاً بواسطة الحواس أفراداً من قبيل: زيد وعمر وآحمد وحسن ومحمود، فيصنع منها بعد ذلك مفهوماً كلياً عاماً اسمه (الإنسان)، ومن البديهي أنَّ الذهن لا يدرك الإنسان الكلي بواسطة الحواس، إلا أنه بعد أن يدرك أفراد الإنسان الجزئية من قبيل: حسن وأحمد وياقوت يعكس لها صورة عامة وكلية.

فالذهن يقوم - في عملية التجزئة والتركيب والتجريد والتعميم - بمعالجة ما ناله من الحواس، فيعالجه تارة بطريقة التجزئة والتركيب، وأخرى بطريقة التجريد والتعميم.

٥ - العملية الذهنية الخامسة - وهي المقصودة أساساً من بياننا - هي: التفكير والاستدلال، وهو: عبارة عن الرابط بين عدد من الأمور المعلومة لاكتشاف أمر مجهول، فالتفكير - في الواقع - نوع من التزاوج والتواجد بين الأفكار وبعبارة أخرى: التفكير نوع من استثمار الأفكار كما تستثمر رؤوس الأموال للحصول على أرباح كثيرة، وإنْ عملية التفكير نوع من التركيب، إلا أنه تركيب ولود ومنتج، خلافاً للتركيب الشعري والخيالية المقيمة.

وهنا لا بد لنا أن نتساءل: هل يستطيع الذهن من خلال التركيب والتزاوج بين المعلومات الوصول إلى معلوم جديد وتحويل المجهول بذلك إلى معلوم؟ أو لا يمكن من ذلك إلا عن طريق الارتباط بالعالم الخارجي مباشرة، فزيادة في معلوماته عن هذا الطريق دون الربط بين المعلومات الذهنية؟

وهنا يمكن الاختلاف في أوجه النظر بين التجاريين والمعتدين من جهة، والعقلين وأهل القياس من جهة أخرى؛ إذ يرى التجاريين أن الطريق إلى اكتساب

المعلومات الجديدة منحصر في الارتباط المباشر بالأشياء الخارجية بواسطة الحواس، فالطريق الصحيح للتحقيق في الأشياء يمكن في (التجربة) فقط، غير أنَّ العقليين والقياسين يدعون أن التجربة إحدى الطرق إلى ذلك، فيمكن الوصول إلى معلومات جديدة بواسطة الربط بين المعلومات السابقة أيضاً، وهو ما يعبر عنه بـ(الحدث) وـ(القياس) أو (البرهان).

إنَّ المنطق الأرسطي - ضمن اعتباره التجربة وعدتها من مبادئ القياس ومقدماته الستة - يتکفل ببيان ضوابط وأسس القياس فإذا انحصر طريق الوصول إلى المعلومات بالارتباط المباشر بالأشياء المجهولة، وكانت المعلومات غير قادرة على اكتشاف المجهولات، لفذا المنطق الأرسطي بلا موضوع، وقد محظوظ.

ونذكر هنا مثالاً بسيطاً يلقى عادة إلى الطلاب على شكل (أحجية) : تقوم بتجزئته وتحليله منطقياً، فيما تتضح كيفية تدرج الذهن في معلوماته للوصول إلى المجهول، فنقول: لو كان عندنا خمس قبعات، وكانت ثلاثة منها بيضاء، واثنتان منها سوداويتين، وأمرنا ثلاثة أشخاص بالجلوس على درجات ثلاثة بحيث يشاهد الشخص على الدرجة الثالثة زميله العاملين أسفل منه دون أن يشاهدهما، ويرى العامل على الدرجة الثانية زميله العامل على الدرجة الأولى دون أن يراه، وتقوم بعد أمرهم بإغماض عيونهم بوضع قبعة على رأس كل واحد منهم، ونخفي بعدها القبعتين الباقيتين، ثم نجيز لهم فتح عينيهما، وعندها لو سألنا الشخص العامل على الدرجة الثالثة عن لون قبعته، لأجاب بعد العلم بعد أن يلقي نظرة على قبعتي زميلاه، ولو سألنا العامل على الدرجة الثانية السؤال نفسه لكنه جوابه - بعد أن يلقي نظرة على قبعة زميله العامل أمامه، وينتظر في جواب زميله العامل خلفه - أنَّ قبعته (بيضاء)، وإذا سألنا الشخص العامل على الدرجة الأولى عن لون قبعته، فسيكون جوابه - بعد سماع جوابي زميلاه - أنَّ قبعته (سوداء).

فبأي استدلال ذهنني - وهو لا يمكن أن يكون إلا من أنواع القياس - توصل الشخصان العاملان على الدرجتين الأولى والثانية إلى معرفة لون قبعتيهما دون

تمكنهما من رؤيتهما؟ ولماذا لم يتمكن الجالس على الدرجة الثالثة من معرفة لون قبعته برغم تمكنه من مشاهدة قبعتي زميليه؟

وجواب ذلك: أن سبب عدم معرفة الشخص الثالث لون قبعته هو أن لون قبعتي زميليه لم يدلّه على شيء أبداً : لأن إدراهما كانت بيضاء والأخرى سوداء، ومع وجود ثلاثة غيرها - واحدة منها سوداء، واثنتان بيضوان - يحتمل أن تكون قبعته سوداء أو بيضاء، ولذلك صرّح بجهله نعم يمكنه معرفة لون قبعته فيما إذا كان لون كلتا قبعتي زميليه أسود، وسيعلم حينها أنَّ لون قبعته أبيض ؛ إذ لا يوجد بين القبعات الخمسة سوى قبعتين سوداويتين هما الآن بحوزة زميليه، فيتعين أن يكون لون قبعته أبيض ؛ لكنها واحدة من القبعات المتبقية، وهي كلها بيضاء.

وسبب معرفة الشخص الثاني لون قبعته أنه - حينما سمع جواب الجالس خلفه، ورأى قبعة الجالس أمامه - أدرك أن قبعته وقبعة زميله الجالس أمامه لا يمكن أن تكونا سوداويتين، وإنما لعلم الجالس خلفه بلون قبعته، إذن لا بد أن تكون قبعتاهما إما بيضاوين وإما إدراهما بيضاء والأخرى سوداء، وبما أنَّ لون قبعة زميله الجالس أمامه أسود، تبيّن أن يكون لون قبعته أبيض.

أما سبب معرفة الجالس على الدرجة الأولى لون قبعته، فهو أنه أدرك من جواب الشخص الثالث أنَّ لون قبعته وقبعة الشخص الثاني ليس بأسود، كما أدرك من جواب الشخص الثاني - إذ قال: (إنَّ لون قبعته أبيض) - أنَّ لون قبعته هو أسود؛ إذ لو كان أبيض لما تمكن الشخص الثاني أن يعرف لون قبعته.

وعلى الرغم من أن هذا المثال ليس سوى أحجية صبيانية فهو يصلح لأن يكون مثلاً جيداً لاكتشاف الذهن المجهول - أحياناً - دون تدخل المشاهدة، بل يصرف القياس والتجزئة والتحليل الذهني، فإنَّ الذهن - في الواقع - يشكل في هذه الموارد قياساً يتوصّل به إلى النتائج، ولو دققنا النظر لوجدنا أن الذهن هنا لا يشكل قياساً واحداً فقط، بل عدّة أقيسة، إلا أنها من السرعة بحيث لا يلتقط الإنسان إلى ذلك، وفائدة الإطلاع على قواعد القياس المنطقية تكمن في معرفة الطرق الصحيحة

لاستخدام الأقىسة للحيلولة دون الوقوع في الخطأ.

وطريقة القياس التي يستخدمها الشخص الثاني فيعرف من خلالها لون قبعته كالتالي:

لو كان لون قبعتي وقبعة الشخص الأول أسود لعلم الشخص الثالث بلون قبعته، ولكنه لم يعلم، إذن ليس هو بأسود. (وهذا قياس استثنائي تتيجه: أن لون قبعة كلا الشخصين - الثاني والأول - ليس بأسود)، ثم يشكل القياس الآتي:  
إما أن يكون لون كلتا القبعتين أبيض، وإما أن يكون لون إحداهما أبيض والأخرى أسود، إلا أنَّ لون كليهما ليس بأبيض؛ (لأنه يرى أنَّ لون قبعة الشخص الأول أسود)، إذن لون إحداهما أبيض والأخرى أسود، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقول: إما أن تكون قبعتي هي البيضاء وقبعة الشخص الأول سوداء، وإما بالعكس، لكن قبعة الأول سوداء، إذن قبعتي بيضاء.

أما القياسات الذهنية التي يستخدمها الشخص الأول فكالتالي:

إذا كان لون قبعتي وقبعة الشخص الثاني أسود، علم الشخص الثالث بلون قبعته، إلا أنه لم يعلم، إذن لون قبعتي وقبعة الشخص الثاني ليس بأسود، وهذا (قياس استثنائي). ثم إن القبعتين إما أن يكونا لونهما أبيض، وإما أن تكونا إحداهما بيضاء والأخرى سوداء، إلا أنَّ لون كلتا القبعتين ليس بأبيض، (وإلا لما تمكن الشخص الثاني من معرفة لون قبعته)، إذن لون إحداهما أسود والأخرى أبيض، (وهو قياس استثنائي أيضاً)، وبما أن لون إحداهما أبيض ولون الأخرى أسود، يكون لون قبعتي إما أبيض ولون قبعة الشخص الثاني أسود، وإما بالعكس لكن لو كان لون قبعتي أبيض لما علم الثاني أنَّ لون قبعته أبيض، إذن لون قبعتي ليس بأبيض، فهو إذاً أسود.

ففي واحد من الأقىسة الثلاثة التي أقامها الشخص الثاني كانت المشاهدة إحدى المقدمات، ولكن لا دخل للمشاهدة في أيٍ واحد من أقىسة الشخص الأول.

## الدرس الرابع عشر

### أهمية القياس (٢)

قلنا: إنَّ الذين أنكروا أهمية المنطق الأرسطي إما أنهم أنكروا فائدته وإما صحته. وستبحث أولاًً منشأ فائدة المنطق، فنقول: إنَّ الإشكالات التي أوردوها بهذا الصدد عبارة عن:

١ - لو كان المنطق الأرسطي مفيداً لِمَا وقع العلماء وال فلاسفة المسلحون بهذا المنطق في الخطأ، ولما اختلفوا فيما بينهم، مع أنهم جميعاً وقعوا في أخطاء كثيرة، ولديهم آراء متضادة ومتناقضة.

وجوابه أولاًً: أنَّ المنطق يتکفل بصحبة شكل القياس وصورته لا أكثر، ويحتمل أن تكون أخطاء البشر ناشئة من المواد التي تتألف منها القضايا، ويحتمل أن تكون المواد صحيحة، فيكون الخطأ في نوع من المغالطة الواقعية في شكل التفكير ونظامه. إنَّ المنطق - كما هو واضح من تعريفه المستقدم في الدرس الأول - يضمن سلامَة التفكير بالنظرية الثانية أمَّا النظرية الأولى فليس هناك أيَّ قاعدة تضمن سلامَة التفكير وصحته بالنسبة إليها، والضامن الوحيد لذلك هو دقة الشخص المفكر نفسه. فمن الممكن مثلاً أن تتألف قياسات من مجموعة من القضايا الحسية أو التجريبية، وتكون تلك التجارب - لسبب ما - ناقصة وغير يقينية، وقد ثبت خلافها، فالمنطق لا يتکفل بسلامَة التفكير من هذه الناحية؛ ولذا سُمِّيَّ بـ(المنطق الصوري)، فما يتکفل

به المنطق هو ترتيب القضايا بصورة صحيحة لثلا يكون الخطأ ناشئاً من سوء الترتيب.

وثانياً: أن مجرد فهم المنطق لا يكفي في عدم وقوع الشخص في الخطأ ولو من ناحية صورة القياس وشكله، فإن ذلك رهن بمراعاة المنطق بدقة، كما أن فهم علم الطب لا يكفي للعلاج والحفاظ على الصحة، بل من اللازم مراعاته عند الاستعمال، فسبب اشتباكات المناطقة - بناءً على ذلك - هو تسرعهم أو تسامحهم في تطبيق القواعد المنطقية.

٢ - يقال: (إن المنطق آلة العلوم)، إلا أن المنطق الأرسطي ليس آلة صالحة أبداً، لأنه لا يزيد في معلومات الإنسان شيئاً، ولا يمكنه اكتشاف المجهولات الطبيعية فلو أردنا آلة تساعدنا في الوصول إلى اكتشافات جديدة وكانت تلك هي (التجربة) و(الاستقراء) ودراسة الطبيعة مباشرة لا المنطق والقياس. وفي الفترة التي أهل فيها المنطق الأرسطي بوصفه آلة، واستعمل بدلاً منه الاستقراء والتجربة أخذت النجاحات الباهرة تترى وتتلاحم.

إن الذين ذكروا هذا الإيراد أو المغالطة وقعوا في عدّة أخطاء، فقد ظنوا أن معنى كون المنطق آلة العلوم أنه (آلة لتحصيلها)، يعنى أنَّ وظيفة المنطق هي تجميع المعلومات، وبعبارة أخرى: أنهم تصوروا أنَّ المنطق بالنسبة إلى تفكير الإنسان كالफأس بالنسبة إلى الخطاب يجمع العطب بواسطتها، مع أنه مجرد (آلة قياسية) تُري الصحيح من السقيم، وذلك بالنسبة إلى الصورة والشكل فقط دون المادة، ولذلك يُشبه بالشاقول والمسطرة عند المعمار، فعيننا يرفع المعمار الحائط يتتأكد من استقامته بالشاقول، ومن استوانه بالمسطرة، فإنَّ الشاقول والمسطرة لا يوفران الآجر والتراب والأسمنت وغير ذلك، ولا يعذآن أدلة لمعرفة سلامته هذه المواد.

فأدوات تحصيل المواد الفكرية هي ما ذكرناه سابقاً من القياس والاستقراء والتمثيل، وقد سبقت الإشارة إلى أنَّ هذه المواد بأجمعها ليست جزءاً من المنطق، وأنَّ المنطق يبيّن قواعدها، ويؤيد أهميتها وقيمتها العلمية.

وقد يقال: إنَّ الذين أنكروا المِنْطَقُ الْأَرْسْطِي بِوَصْفِهِ آلَةً لِتَحْصِيلِ الْعِلْمِ أَرَادُوا بذلك إنكارَ أهميةِ القياسِ؛ لأنَّ القياسَ - لأسبابٍ يأتِي ذكرُها - لا تأثيرٌ لهُ في تحصيلِ العِلْمِ الحديثة، لِكُونِ التجربةِ هي الأداةُ الوحيدةُ لذلك، وعليهِ يفقدُ المِنْطَقُ قيمتهَ؛ لأنَّ مسائلَهُ قواعدٌ تتعلَّقُ بالقياسِ، لما تقدمَ منْ أنَّ المِنْطَقَ الْأَرْسْطِي - وإنْ كانَ مِيزانًاً وليسَ أداةً لِتَحْصِيلِ الْعِلْمِ - هو مِيزانُ القياسِ خاصَّة، ويُرَاهُ الأداةُ الوحيدةُ لِتَحْصِيلِ الْعِلْمِ.

وهذا البيانُ هو أَفْضَلُ مَا قيلَ فِي تبريرِ كلامِ المُعْتَرِضِينَ، ولِكُونِ المِنْطَقَ - كما تقدَّمَ - لا يرىُ القياسَ أداةً وحيدةً لِتَحْصِيلِ الْعِلْمِ، بل يُعَدُّهُ واحدًاً مِنْهَا، وهذا مما لا يمكنُ إنكارَهُ كَمَا ذُكِرَنا فِي الدرسِ السَّابِقِ، وَسِيَضُعُّ بِشَكْلٍ أَكْثَرَ.

يُرَىُ منْ يُؤَيِّدُ القياسَ أَنَّ أَهميَّتَهُ تَكْمِنُ فِي قِيمَتِهِ التَّعْيِينِيَّةِ، أيَّ: أَنَّ القياسَ يُزوِّدُنَا بِبِتْرِيجَةٍ جَدِيدَةٍ بِصُورَةٍ تَعْيِينِيَّةٍ. فَقِيمَةُ التَّمثِيلِ ظَاهِيَّةٌ، وَقِيمَةُ الْاسْتِقْرَاءِ - إِذَا كَانَ تَامًاً - يَقِينِيَّةٌ، وَإِذَا كَانَ نَاقِصًاً فَظَاهِيَّةٌ، أَمَّا الْجَرْبَةُ التِّي غَالِبًاً مَا تَشَبَّهُ بِالْاسْتِقْرَاءِ فَقِيمَتُهَا يَقِينِيَّةٌ، وَكُلُّ تَجْرِيَةٍ تَشَتَّلُ عَلَى قِيَاسٍ، فَالْجَرْبَةُ مِنْ مَقْدِمَاتِ القياسِ الْوَاضِحةِ، كَمَا أَنَّهَا تَضُمُّنُ قِيَاسًاً خَفِيًّا.

إنَّ التجربةَ كَمَا صَرَحَ أَبْنُ سِينَا فِي كِتَابِ (الشَّفَاءِ)<sup>(۱)</sup> مُزِيَّعٌ مِنَ الْعَسْرِ وَالْمَشَاهِدَةِ الْمَبَارِكةِ، وَعَمَلِيَّةُ فَكْرِيَّةٍ مِنْ نُوْعِ القياسِ لَا لِالْاسْتِقْرَاءِ أَوِ التَّمثِيلِ، وَلَا يُوجَدُ نُوْعٌ رَابِعٌ لِزَرْعِ الْمُنْظَقِيَّنِ الْرِياضِيِّينَ.

إنَّ المِنْطَقَ الْأَرْسْطِي لا يُنَكِّرُ أَهميَّةَ التجربةِ مطلقاً، فإنَّ التجربةَ المشتملةَ عَلَى نُوْعٍ مِنَ القياسِ هي كالقياسِ نفسهِ وإنْ لمْ تَكُنْ جَزءًا مِنِ المِنْطَقِ، إِلَّا أَنَّ المِنْطَقَ الْأَرْسْطِي قائمٌ عَلَى أَسَاسِ أَهميَّةِ التجربةِ، فقدَ صَرَحَ جَمِيعُ الْمَنَاطِقَةِ بِأَنَّ التجربةَ جَزْءٌ مِنِ الْمَبَادِئِ الْيَقِينِيَّةِ، وَوَاحِدَةٌ مِنْ مَبَادِئِ البرهانِ الستَّةِ<sup>(۲)</sup>.

إنَّ نِجَاحَ الْعُلَمَاءِ الْمُعاصرِيَّنَ لَيْسَ وَلِيدٌ تَنَكِّرُهُمْ لِلِّمِنْطَقِ الْأَرْسْطِيِّ، بل هو وَلِيدٌ

۱- راجع: كتاب البرهان من (منطق الشفاء)، طبعة مصر، ص .۲۲۳

۲- راجع: كتاب البرهان من (منطق الشفاء)، ص .۹۷ - ۲۲۳

حسن اختيارهم للأسلوب الاستقرائي والتجريبي - (وهو مزيج من الأسلوب العسلي الاستقرائي، والأسلوب القياسي الخالص) - بدل الأسلوب القياسي في معرفة الطبيعة، وسبب إخفاق العلماء المتقدمين أنهم استخدمو الأسلوب القياسي الخالص أيضاً بغية اكتشاف الطبيعة كاستعمالهم إياه في مسائل ما وراء الطبيعة. فلم يكن إهمال القدماء الأسلوب الاستقرائي والتجريبي انتصاراً للمنطق الأرسطي، ولا استعمال المتأخرین الأسلوب الاستقرائي التجريبي تخللاً عنه؛ لأن المنطق الأرسطي لا يرى القياس وحده طریقاً صحيحاً في جميع العلوم ليعد الإقبال على الأسلوب الاستقرائي والتجريبي تنكراً للمنطق الأرسطي<sup>(١)</sup>.

٢- إن المنطق الأرسطي يولي القياس الأهمية القصوى، والقياس يتالف من مقدمتين، فالاقترانى مثلاً يتالف من الصغرى والكبرى، ولا يمكن أن يكون القياس مفيداً؛ لأنه إن كانت مقدمتا القياس معلومات معلومة جزماً، وإن كانتا مجهولتين فالنتيجة مجهولة أيضاً. فما هي فائدة القياس؟!

وجوابه: أن معرفة المقدمتين لا تكفي وحدها لمعرفة النتيجة، فالنتيجة إنما تكون معلومة فيما إذا حصل (اقتران) بين المقدمتين، فالاقتران هو الذي يولد النتيجة، نظير التزاوج الجنسي بين الذكر والأنثى الذي لا تحصل الولادة إلا من خلاله، إلا أن نوع الاقتران وشكله إذا كان صحيحاً تكون النتيجة صحيحة، وإن كانت خاطئة. ووظيفة المنطق تميز الاقتران الصحيح من غيره.

٤- إذا كانت المقدمتان في القياس صحيحتين فالنتيجة صحيحة، وإن كانت خاطئتين فالنتيجة خاطئة قهراً، إذن لا يمكن أن يكون لهذا المنطق تأثير في

---

١- لا يغنى أن الإقبال على الأسلوب التجريبي وعدم التمسك بالأسلوب القياسي بموقفه الأسلوب الوحيد قد بدأ على يد المسلمين قبل قرون من المرحلة الجديدة، وقام العلماء الفريبيون بتكميله فقد أقرَّ روبرت بيكون - أحد أعلام الأسلوب التجريبي، وقد سبق فرانسیس بيكون بثلاثة قرون أو أربعة - بأنه مدين لأسانته المسلمين في الأندلس. ثم إن العلماء المعاصرين ريثما أقبلوا على الأسلوب التجريبي انطلقوا من الافتراض إلى التبرير، فتصوروا أن لا طريق إلى تعھیل العلوم سوى الاستقراء والتجربة، فأبدوا القياس مطلقاً، فاتضَّ بعد مضي قرنين أو ثلاثة - أن كلَّ من القياس والاستقراء والتجربة (التي هي كما يقول ابن سينا: مزيج منها) مفيد وضروري فاللهم هو معرفة موارد استخدامها، ومن هنا ظهر علم مفيد جداً يسمى (الميُثودولوجى) أو (مرقة الأساليب)، يوضع موارد الاستفادة من كل واحد من هذه الأساليب، ولا يزال هذا العلم في بداياته.

تصحيح الأخطاء؛ إذ إنَّ صحة النتيجة وخطاؤها يتبع صحة المقدمتين أو خطأهما ليس إلا.

وجوابه: أن المقدمتين من الممكن أن تكونا صحيحتين ١٠٠٪ وتكون النتيجة خاطئة لخطأ في شكل الاقتران، والمنطق يحول دون وقوع مثل هذا الخطأ. وقد نشأ هذا الإشكال سابقه من عدم الالتفات إلى تأثير شكل بناء التفكير وصورته في صحة النتيجة وعدمها. وقد أخذ هذان الإشكالان من كلمات الفيلسوف الفرنسي (ديكارت)<sup>(١)</sup>.

٥ - إنَّ أقصى ما يقوم به المنطق أن يحول دون وقوع الذهن في الخطأ من ناحية صورة القياس، ولا يعطي ضابطة أو قاعدة تحول دون الواقع في الخطأ من ناحية مادة القياس، وعليه لا يزال الطريق مفتوحاً أمام الواقع في الخطأ. فلا تكون للمنطقفائدة، كما لو كان لنا بيت له بابان لا تتمكن في فصل الشتاء إلا من إغلاق أحدهما، فمع بقاء الباب الآخر مفتوحاً يشعر ساكن البيت بالبرد بداهة. فلا يعني فائدة من غلق أحد البابين.

وهذا الإشكال أورده السيرافي التحوي المتكلم على (متى بن يونس)، وقد شرحه الأمين الأسترآبادي في كتابه (الفوائد المدنية) جيداً.

وجوابه: أنَّ في العيولة دون الواقع في الخطأ من ناحية صورة القياس فائدة تسببية، فعدم الخطأ بالنسبة إلى مادة القياس - وإن كان متعرضاً بالقواعد المنطقية - يمكن تداركه من خلال التدبر والتدقيق، إذن يمكن الاطمئنان من ناحية الواقع في الخطأ من خلال التدقيق في مواد القياسات، ومراعاة القواعد المنطقية في صورها.

هذا وفي تشبيه الواقع في الخطأ من ناحية الصورة والمادة بتسرُّب البرد من البابين مغالطة؛ لأنَّ كلَّ واحد من البابين يمكنه تبريد الغرفة وجعل برودتها بمستوى البرد خارج البيت بمقدار تبريد البابين معاً، فلا فائدة في إغلاق أحد البابين، ولكن من المستعمل أن تسرُّب أخطاء الصورة عن طريق المادة، أو أخطاء

---

١- راجع كتاب: (سير حكمة در آروبا)، المجلد الأول، من ١٢٨ و ١٦٢.

المادة عن طريق الصورة، فمع فرض عدم التمكن من العيولة دون الوقوع في خطأ المادة، يمكن أن نجني فائدة نسبية بتلقي أخطاء الصورة.

## الدرس الخامس عشر

### أهمية القياس (٣)

ذكرنا في الدرس السابق الإشكالات التي أوردت على عدم جدواهية المنطق الأرسطي، وستعرض هنا إلى الإشكالات التي سجلت على المنطق ووصفته بالغواه والبطلان. ونود التذكرة إلى أن أكثر الإشكالات التي سنذكرها نزوم منها توضيح الفكرة للطلاب؛ ليكونوا على بيته من المهمات التي شئت على المنطق الأرسطي، وسنكتفي بالإجابة عن بعضها؛ لأنَّ أجوبة بعضاً منها الآخر بحاجة إلى دراسة الفلسفة، فلابد لمعرفتها من الرجوع إلى الفلسفة.

١ - إن أهمية المنطق منوطة بأهمية القياس؛ لأنَّ وظيفته بيان قواعد القياس الصحيحة، ولاسيما القياس الاقتراني، ويعطي الشكل الأول منه بالمنزلة الأولى من بين الأشكال الثلاثة الأخرى؛ لاعتمادها عليه دون العكس. إلا أنَّ الشكل الأول -الذي يُعدُّ أساس المنطق وحصنه المنبع - باطل؛ للزوم الدور منه، فيكون المنطق باطلًا من الأساس.

بيان ذلك: أتنا حينما نقول في الشكل الأول:

كل إنسان حيوان (الصفرى).

وكل حيوان جسم (الكبيرى).

إذن كل إنسان جسم (التيبة).

يتوقف العلم بقولنا: (كُل إنسان جسم) على العلم بالمدمتين، ومن بينهما الكبري؛ وذلك لترتبه عليهما، وبعبارة ثانية: العلم بالنتيجة متوقف على العلم بالكبري، تم إن الكبري - باعتبارها كليّة لا تتضمن إلا إذا اتضحت جميع جزئياتها - يتوقف العلم بها على العلم بجسمية جميع أنواع الحيوان، ومنها الإنسان، فالعلم بالكبري (كُل حيوان جسم) يتوقف على العلم بالنتيجة، وقد تقدم أن العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بالكبري، وهذا دور واضح.

وهذا الإشكال أورده أبو سعيد أبو الخير على ابن سينا حينما التقى في نيسابور بناءً على ما في كتاب (نامة دانشوران)، وقد أجاب عنه ابن سينا بجواب مختصر نذكره أولاً مع إضافات توضيحية من عندنا لاحتمال عدم استيعاب البعض له، ثم نذكر نصّ الجواب فيما بعد، فنقول:

أولاً: إن هذا الإشكال نفسه قياس من الشكل الأول؛ لأن مفاده:

الشكل الأول دور.

والدور باطل.

إذن الشكل الأول باطل.

وبما أن الشكل الأول باطل فبطل تماماً له جميع أشكال القياس لابتنائها عليه؛ وذلك طبقاً للقاعدة القائلة: (كُل ما يُبني على الباطل باطل).

فاستدلال أبي سعيد على بطلان الشكل الأول - كماترى - قياس من الشكل الأول، فإذا كان الشكل الأول باطلأ، يبطل استدلال أبي سعيد أيضاً لرجوعه إليه، فقد أراد أبو سعيد إبطال الشكل الأول بالشكل الأول، وهو خلف.

ثانياً: لابد من تحليل قول المشكك: (إن العلم بالكبري الكلية متوقف على العلم بجزئياتها).

فإن كان مراده: أن العلم بالكبري متوقف على العلم التفصيلي بجزئياتها - يعني أنه لابد أولاً من استقراء الجزيئيات واحدة واحدة حتى يحصل العلم بالكلي - فهو غير صحيح؛ لأن العلم بالكلي لا ينحصر في استقراء الجزيئيات؛ لأننا نعلم

بعض الكلمات ابتداءً من دون سبق تجربة واستقراء، كعلمنا باستحالة الدور، كما نعلم ببعض الكلمات عن طريق تجربة بعض الجزئيات المعدودة من دون حاجة إلى إجراء التجربة على جميع الموارد، من قبيل علم الطبيب بخواص الدواء وتطور حالة المريض، وحينما نحصل على كلّي بتجربة بعض الحالات نعمد إلى تأليف قياس لسرية الحكم إلى جميع الموارد الأخرى.

وإن كان المراد: أن العلم بالكبير علم إجمالي بجميع الجزئيات ومنها النتيجة - أي أنَّ العلم بالنتيجة ينطوي تحت العلم بالكبير - فهو صحيح، إلا أنَّ المطلوب في النتيجة والذي نولف على أساسه القياس هو تعصيل العلم التفصيلي، لا العلم الإجمالي البسيط والتضني.

إذن العلم التفصيلي بالنتيجة - في كلّ قياس - يتوقف على العلم الإجمالي بها ضمن الكبير، ولا محذور ولا دور في ذلك، لاختلاف العلمين في الإجمال والتفصيل.

أما نصّ جواب ابن سينا فهو: «إنَّ العلم بالنتيجة تفصيلي فيها، وإجمالي وإنطوازي في ضمن الكبير، فهما علمان».

٢ - القياس إما تكرار للمعلوم، وإما مصادرة للمطلوب؛ لأننا حينما نولف قياساً فنقول:

كلّ إنسان حيوان.

وكلّ حيوان جسم.

إذن كلّ إنسان جسم.

إذاً أن نعلم أن الإنسان - الذي هو أحد أنواع الحيوان - جسم أيضاً، وذلك ضمن علمنا بالكبير، وإما لا، فإنّ كنا نعلم تكون النتيجة معلومة في الكبير من الأول، فذكرها تكرار لما هو معلوم، وليس شيئاً جديداً، وإن كنا نجهل هذه القضية تكون قد وضعنها ضمن الكبير دليلاً على نفسها مع جهلنا بها، وهذا مصادرة للمطلوب، لأننا جعلنا شيئاً مجهولاً دليلاً على نفسه.

وهذا الإشكال أورده (ستيوارت ميل) الفيلسوف الإنجليزي الشهير في القرن الميلادي التاسع عشر (١٨٠٦ - ١٨٧٣م)<sup>(١)</sup>.

وليس فيه - كما ترى - شيء جديد، فهو يشارك إشكال أبي سعيد أبو الغير في أن علمنا بالكبرى يستلزم العلم بالتبيّن (عن طريق الاستقراء)، وجوابه ما ذكرناه سابقاً. وأتنا جواب السؤال القائل: (هل التبيّن معلومة في ضمن الكبرى؟) فهو ما ذكره ابن سينا لأبي سعيد من أنَّ التبيّن معلومة إجمالاً ومحظوظة تفصيلاً، وعلىه لا يلزم منه تكرار المعلوم ولا مصادرة المطلوب.

٣ - إنَّ المنطق الأرسطي منطق قياسي، وأساس القياس يقوم على أنَّ حركة الذهن الفكرية من الأعلى إلى الأسفل، فهي (نزولية) دائماً، أي: أنَّ الذهن ينتقل من الكلّي إلى الجزئي، فقد كان التصور في الماضي جارياً على أنَّ الذهن يدرك الكلّيات أولاً ثم يتوصل من خلالها إلى الجزئيات، إلا أنَّ الدراسات الأخيرة لعلم النفس الحديث حول حركة الذهن ونشاطه أثبتت عكس ذلك، وأنَّ حركة الذهن (صعودية) دائماً، فهي تنطلق من الجزئي إلى الكلّي، وعليه يكون الأسلوب والتفكير القياسي باطلأً، فينحصر الطريق في التفكير الاستقرائي.

وهذا الإشكال بيان علمي لما تقدم في الإشكالات السابقة، وجوابه: أنَّ حركة الذهن بالحركة الصعودية ليس صحيحاً أبداً، فقد ذكرنا مراراً أنَّ كلام من التجربة نفسها والاستنتاج العلمي من الأمور التجريبية خير دليل على أنَّ للذهن حركة صعودية ونزولية؛ وذلك لأنَّ الذهن يستنبط قاعدة كلية بإجراء التجربة على عدد من الموارد، فتكون حركة صعودية، ثم يؤلف من هذه القاعدة الكلية قياساً، فيعمّها على سائر الموارد الأخرى، فتكون حركة نزولية وقياسية.

هذا بالإضافة إلى أنَّ القواعد الذهنية القطمية ليست تجريبية وحسّية بأجمعها، فإنَّ حكم الذهن يبطلان الدور، واستحالة تواجد الجسم في مكانين في آن واحد.

١- راجع: (المنطق الصوري)، لملي سامي النشار، من ٢١ - ٢٢، و(سير حكمت در أروبا)، المجلد الثالث، في ترجمة حياة (ستيوارت ميل)، وبين فلسفته، وكتاب (منطق صوري)، للدكتور: محمد الخواناري، المجلد الثاني، ص ١٨٣.

وعشرات الأمثلة التي يحكم فيها بالامتناع أو الضرورة، لا يمكن بوجهه أن تكون حسيّة استقرائية أو تجريبية.

والعجب أن هذا الاستدلال القائل: (إن القياس انتقال من الكلّي إلى الجزئي، والانتقال من الكلّي إلى الجزئي خاطئ ومحال، فيكون القياس خطأً ومحالاً) هو بنفسه استدلال قياسي من النوع التزولي، فكيف يحاول المستدل إبطال القياس بما يراه باطلًا؟ فإذا بطل القياس بطل الدليل المذكور أيضًا، إذن لا دليل على بطلان القياس.

٤ - يفترض المنطق الأرسطي أن الارتباط بين شيئين في قضية يكون دائمًا على هيئة (الاندراجه)؛ لذا حصر القياس في الاستثنائي والاقتراني، كما حصر القياس الاقتراني بالأشكال الأربع المعروفة، مع أن هناك رابطة من نوع آخر غير الاندراجه، وهي رابطة (التساوي) أو (الأكبرية) أو (الأصغرية) مما يستعمل في الرياضيات، من قبيل قوله:

الزاوية (ألف) تساوي الزاوية (باء).

والزاوية (باء) تساوي الزاوية (جيم).

إذن الزاوية (ألف) تساوي الزاوية (جيم).

وهذا القياس لا ينسجم مع أي واحد من الأشكال المنطقية الأربع: لعدم تكرر الحدّ الأوسط فيه، فالمحمول في القضية الأولى عبارة عن مفهوم (التساوي)، والموضع في القضية الثانية عبارة عن (الزاوية) لا (التساوي)، ويرغم ذلك تجد أنَّ هذا القياس منتج.

وقد ذكر هذا الإشكال المناطقة الرياضيون المعاصرون، من قبيل (برتراند رسل وغيره).

وجوابه: أنَّ المناطقة - وعلى الأقل المسلمين منهم - عرفوا هذا القياس، وسموه بقياس المساواة، إلا أنهم يرجعونه إلى عدّة قياسات اقترانية، فيكون الارتباط فيه اندراجياً أيضًا، وعلى من أراد التوسع مراجعة الكتب المنطقية نظير

(الإشارات والتبيهات).

٥ - إن هذا المنطق ناقص حتى من ناحية الصورة، لأنه لم يفرق بين القضايا العملية الحقيقة وغير الحقيقة، من قبيل: (كل إنسان له قلب) التي هي في قوة قولنا: (إذا وجد شيء وكان إنساناً فلابد أن يكون له قلب بالضرورة)، وعدم التفريق بينهما أدى إلى وقوع أخطاء كبيرة فيما وراء الطبيعة.

وجوابه: أن المناطقة المسلمين التفتوا إلى هذه المسألة بشكل كامل، وفرقوا بين هذه القضايا، فذكروا للقياس شروطاً، إلا أنها تجنب الدخول في هذا البحث لشعب أطراfe.

٦ - إن المنطق الأرسطي قائم على أساس المفاهيم والكلمات الذهنية مع أن المفهوم الكافي لا حقيقة له، فجميع التصورات الذهنية جزئية، فالكافي ليس سوى لفظ أجوف.

وهذا الإشكال أورده (ستيوارت ميل) أيضاً، وهذه النظرية معروفة باسم (النظرية الإسمية).

وقد أجب عنه في الفلسفة بشكل واضح.

٧ - يقوم المنطق الأرسطي على أساس (الهوية)، إذ يتصور أن كل شيء هو نفسه دائماً، وعليه تكون المفاهيم في هذا المنطق جامدة وغير متحركة، مع أن الحركة هي الأساس الذي يحكم الواقعيات والمفاهيم، والحركة عين التبدل والتغير من شيء إلى آخر، فلا ينسجم هذا المنطق مع الواقعيات. فالمنطق الصحيح هو المنطق الذي يحرك المفاهيم، ويبتعد عن الهوية، وهو المنطق الدياليكتيكي.

وقد أورد هذا الإشكال أتباع منطق (هيجل)، وبخاصة أتباع (المادية الدياليكتيكية)، وقد بحثنا في الجزأين الأول والثاني من أصول الفلسفة. والتحقيق في ذلك أيضاً خارج عن وظيفة هذه الدروس.

٨ - بني هذا المنطق على أساس امتناع التناقض، مع أن أحصل التناقض من أهم الأصول التي تحكم الواقع والذهن.

وجوابه موجود أيضاً في العزتين الأول والثاني من (أصول الفلسفة)، وقد بحثنا أصل امتناع التناقض في درس متقدم، وسنبحثه في كليات الفلسفة أيضاً.



مرکز تحقیقات کودک و نوجوان اسلامی

## الدرس السادس عشر

### الصناعات الخامسة

بعثنا في الدروس السابقة مواد القياس مراراً، ففي القياس الآتي:

- سقراط إنسان.
- وكل إنسان فان.
- إذن سقراط فان.

تشكل القضيتان (الصغرى والكبرى) مادة القياس، ولكلتا القضيتين هنا شكلهما الخاص، فالعد الأوسط متكرر هذا أولاً، وثانياً: وقع العد الأوسط محظوظاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى، وثالثاً: الصغرى موجبة، ورابعاً: الكبرى كافية. وجميع هذه الأمور شكلت صورة القياس، وأعطت لهاتين القضيتين شكلاً خاصاً. أما من ناحية الأثر والفائدة فالقياسات على خمسة أنواع مختلفة ترتبط جميعاً بمادة القياسات دون صورها، فالمستدل بالقياس يستهدف واحداً من هذه الآثار الخمسة المترتبة عليه.

فالآخر ثانية يترتب على القياس يقيناً، فيهدف المستدل حقاً إلى تحويل المجهول إلى معلوم، وهذا هو المتداول في الفلسفة والعلوم، ولا بد حينها من استعمال المواد اليقينية التي لا تقبل الشك والتردد.

وتارة يراد من القياس التغلب على الخصم فقط، فلا ضرورة حينئذ إلى استعمال القضايا اليقينية، بل تكفي القضايا التي يرضها الخصم، وإن لم تكن يقينية.

وأخرى نروم إقناع المخاطب بحقيقة حثه على عمل أو صدّه عنه، فيكفي في هذه الصورة الاستدلال بالأمور الظنية، وغير القطعية، كما لو أردنا أن نصد شخصاً عن عمل قبيح فندين له مضاره المظنونة والمحتملة.

وتارة يهدف المستدل إلى مجرد تحسين أو تقييع المطلوب لدى المخاطب، فيخلع عليه في استدلاله حلة وهمة جميلة أو قبيحة.

وأخرى يهدف إلى مجرد تضليل المخاطب وإيقاعه في الاشتباه، فيستعمل حينها قضايا غير يقينية بدل اليقينية، أو قضية غير مقبولة مكان أخرى مقبولة، أو غير ظنية مكان أخرى ظنية.

فالإنسان يستهدف في استدلاله إما كشف الحقيقة، وإما إخضاع الخصم وسد الطريق على تفكيره، وإما إقناعه بترك أمر أو فعله، وإما مجرد التلاعيب بمشاعره وأحساسه من خلال تحسين القبيح وتقييع الحسن، وإما جعل الجميل أجمل والقبيح أقبح، وإما أن يهدف إلى التضليل. وقد ثبتت بالاستقراء انحصر القياسات من ناحية الأهداف في هذه الأنواع الخمسة، وتخالف مواد القياس من ناحية بلوغ هذه الأهداف.

١ - يسمى القياس الذي يراد منه اكتشاف الحقائق بـ(البرهان)، ولابد أن تكون مواده إما من المحسوسات، كأن يقال: (الشمس جسم منير)، وإما من المجرّبات، كما في قولنا: (البنسلين يقضي على سبب الالتهاب في الجسم)، وإما من البديهيّات الأولى، كما في قولنا: (المساويان للمساوي متوازيان)، وغير ذلك من القضايا الواقية مما لا حاجة إلى ذكره.

٢ - ويسمى القياس الذي يراد منه التغلب على الخصم بـ(الجدل)، ولابد أن يتتألف من المواد التي يسلم الخصم بصحتها، يقينية كانت أو لا، مقبولة عند عامة الناس أو غير مقبولة، كما لو ارتضى شخص كلام فيلسوف أو فقيه، فندنه به، مع أنها لا تسلم بذلك الكلام، ولذلك أمثلة كثيرة، إلا أنها نكتفي بذكر قصة تشتمل على مثال: عقد الأمون العباس مجلساً للمناظرة بين علماء الأديان والمذاهب حضره

الإمام الرضا عليه السلام نائبًا عن المسلمين، فناظره عالم نصراني في ألوهية عيسى، إذ كان النصراني يرى أنه ليه إله، فقال له الإمام عليه السلام: كل ما في عيسى جميل بيد أنه كان يتقاعس عند العبادة، خلافاً لسائر الأنبياء! فقال النصراني: عجيب منك هذا! وهل كان بين الناس من هو أعبد من عيسى ليه؟! وما إن أقر النصراني بهذه الحقيقة حتى بادره الإمام عليه السلام قائلاً: (من الذي كان يبعد عيسى ليه؟ أو ليست العبادة دليلاً على العبودية وعدم الألوهية؟ فألزمته ليه بأمر مقبول عنده، وهو مقبول لدى الإمام عليه السلام أيضاً).

٣ - أمّا القياس الذي يستهدف إقناع الخصم وإذعانه وحثه على فعل شيء، أو صدّه عنه - وإن كان ظنياً - فيسمى بـ(الخطابة). ولابد أن يتألف من المواد التي تؤدي بالخصم إلى الظن على الأقل، كأن يقول له: (حلب الكذب قصير)، أو: (الجبان فاشل في حياته).

٤ - ويسمى القياس الذي يستهدف إلى إلباس المطلوب حلّة وهمة جميلة أو قبيحة بـ(الشعر)، ومن هذا القبيل جميع التشبيهات والاستعارات والمجازات، والشعر يوظف الخيال مباشرة، وبما أن هناك ارتباطاً بين التصورات المشاعر، وأن كلّ تصور يوّقظ الشعور، سيطر الشعر على المشاعر والأحساس، فنراه يدعو الإنسان أحياناً إلى فعل الأعاجيب، أو يصدّه عنها.

٥ - ويسمى القياس الذي يهدف إلى تضليل الخصم بـ(المغالطة) أو (السفطة)، وتتعجب دراسة فن المغالطة كما تتعجب دراسة السوم والمكر وبات الضارة للاحتراس منها، وتحذير الآخرين من خطرها، ومعالجة ضعافياها. وقد ذكر المناطقة ثلاثة عشر نوعاً من المغالطة، ولا يسعنا ذكرها مفصّلة بأجمعها، بل نكتفي بالإشارة إلى بعضها.

تنقسم المغالطة بشكل عام إلى قسمين: لفظية ومعنوية. أما اللفظية فهي التي يكون اللفظ فيها سبباً في وقوع المغالطة، وذلك كما لو جعل اللفظ المشترك (حدّاً أو سطراً) في القياس، وأريد في الصغرى معناه الأول، وفي

الكبيرى الثاني، فيتكرر اللفظ فقط دون المعنى، فتكون النتيجة خاطئة قهراً، فلو قيل:  
الجاسوس عين.

والعين ينبع.

إذن الجاسوس ينبع.

كان ذلك من باب (المغالطة).

أو وصفنا إنساناً - لمكان قوته - بالأسد مجازاً، فقلنا: (زيد أسد)، ثم آلفنا من  
ذلكقياساً يقول:

زيد أسد.

والأسد مفترس.

إذن زيد مفترس.

كان ذلك (مغالطة) أيضاً.

أما المغالطة المعنوية فلا ربط لها بالألفاظ، بل هي مرتبطة بالمعنى، ومثالها ما  
تقدمن عن ديكارت في نفي أهمية القياس، إذ قال: «إذا كانت المقدمات في القياس  
معلومة فالنتيجة معلومة قهراً من دون حاجة إلى قياس، وإذا كانت مجهولة لا يمكن  
للتقياس أن يجعلها معلومة، فلا جدوى للتقياس على كل حال».

فالغالطة تكمن في قوله: (إذا كانت المقدمات معلومة فالنتيجة معلومة قهراً)،  
فإن معرفة المقدمات لا توجب معرفة النتيجة قهراً، بل تحتاج مضافاً إلى ذلك إلى  
اقتران بعضها البعض، كما ينفي لهذا الاقتران أن يكون بشكل خاص يتکفل المنطق  
ببيانه، فليس كل اقتران متوجعاً، وهذا منشأ المغالطة في القياس المذكور.

وبإمكانك أن ترى المغالطات في كلمات المستفسلفين أكثر من القياسات  
الصحيحة، ومن هنا تتضح ضرورة دراسة فن المغالطة وتطبيقات المغالطات على  
مواردها، لاكتشاف أنها من أي نوع من أنواع المغالطة.

(تم كتاب المنطق بحوله تعالى)

٢٣



مرکز تحقیقات کتابخانه و موزه های ایران

## الدرس الأول

### ما هي الفلسفة؟ (١)

أول ما ينبغي معرفته عن الفلسفة أن تعدد معناها، ولكن نظراً إلى الخلط الواقع في الإجابة عن هذا السؤال لابد قبل كل شيء من مقدمة قصيرة تذكر عادة في المتنطق:

#### التعریف اللغطي والتعریف المعنوي

يقول المناطقة: حينما يسأل عن ماهية الشيء يكون مورد السؤال مختلفاً، خاردة يسأل عن مفهوم اللفظ ومعنى، أي: حينما نسأل: ما هو الشيء الكذا؟ يكون المراد بـ(ما هو) الاستفهام عن المعنى اللغوي أو الاصطلاحى لذلك اللفظ؟ فلو أنتا قرأتنا كتاباً، وواجهنا لفظ (المنقاء)، ولم تعرف معناه، وسألنا شخصاً: ماهي المنقاء؟ فسيجيب: طائر خرافي، أو واجهنا لفظ (الكلمة) في كلام المناطقة، وسألنا آخر عن معناها في مصطلحهم، فسيقول: (الكلمة) في مصطلح المناطقة عبارة عن (ال فعل) في مصطلح النحو.

وبديهي أن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة وضعية واصطلاحية، سواء أكان اصطلاحاً مخصوصاً أم عاماً.

ولا بد للإجابة عن ذلك من الرجوع إلى موارد الاستعمال أو الكتب اللغوية،

ومن المحتمل أن يكون لمثل هذا السؤال عدة أجوبة صحيحة؛ إذ يمكن أن يكون للفظ الواحد معانٍ مختلفة لاختلاف الأعراف، فقد يكون له معنى في عرف المناطقة والفلسفه، ومعنى آخر في عرف الأدباء، كما أن للفظ (الكلمة) معنى في العرف العام وعرف الأدباء، ومعنى آخر في عرف المناطقة، أو لفظ (القياس)، الذي له معنى في عرف المناطقة، ومعنى آخر في عرف الفقهاء والأصوليين.

وحيثما يكون للفظ في العرف الواحد معنيان أو عدة معانٍ لابد أن نقول: إن هذا اللفظ يطلق في المصطلح الكلذاني على هذا المعنى، وفي المصطلح الآخر على معنى آخر، ويسمى جواب هذه الأسئلة بـ(التعريف اللغظي).

وتارة لا يكون مورد السؤال معنى اللفظ، بل حقيقة المعنى؛ وذلك لأننا نعرف معناه، إلا أنها نجهل حقيقته وكنه، فلو سألنا: (ما هو الإنسان؟) لما كان يعني ذلك انتنا نجهل معنى الإنسان اللغوي؛ إذ كلنا يعلم أن لفظ الإنسان قد وضع لهذا الكائن المخصوص الناطق الذي يقف على رجليه بقامته المستوية، بل السؤال عن ماهية الإنسان وحقيقة، وعندها لا يكون الجواب الصحيح عن هذا السؤال إلا واحداً فلا يمكن أن تكون له عدة أجوبة صحيحة، ويسمى جواب هذا النوع من الأسئلة بـ(التعريف العميق).

والتعريف اللغظي مقدم على التعريف العميق، أي: لابد من بيان مفهوم اللفظ أولاً، ثم تعريف المعنى المحدد تعريفاً حقيقياً، وإنما وقنا في نزاعات ومحاولات لا داعي إليها؛ إذ لو كان للفظ عدة معانٍ لغوية واصطلاحية وغفلنا عن ذلك، يحتمل أن تنظر كلّ جماعة إلى أحد معانيه اللغوية أو الاصطلاحية، فتعرّفه على ذلك الأساس غافلة عن أن الجماعة الأخرى تنظر إلى معناه الآخر، فيعود النزاع بينهما لفظياً.

إن عدم التفريق بين معنى اللفظ وحقيقة المعنى قد يؤدي أحياناً إلى سراية التغيرات الطارئة على المعنى اللغظي إلى حقيقة ذلك المعنى، فمن الممكن مثلاً أن يوضع لفظ المخصوص ابتداءً إلى الكل، ثم تغير المصطلحات بعد ذلك، فيستعمل لفظ نفسه في الجزء، فلو لم يفرق الشخص بين معنى اللفظ وحقيقة المعنى يتصور

أن ذلك (الكل) قد (تجزأ) حقيقة، برغم أنه لم يحدث أي تغير في ذلك الكل سوى أن اللفظ المستعمل فيه قد استعمل في جزئه.

وقد كثر هذا الخلط في (الفلسفة) عند فلاسفة الغرب عموماً، وعند مقلديهم من الشرقيين، وربما نوقق إلى توضيح ذلك في الدروس المقبلة.

إن كلمة (الفلسفة) بوصفها عنواناً اصطلاحياً قد مرت بتعريفات متعددة، فقد عرفتها كل مجموعة من الفلاسفة بتعريف مخصوص، إلا أن هذا الاختلاف في التعريف والتعبير لا يرجع إلى حقيقة واحدة، فكل مجموعة استعملت هذا اللفظ في معنى مخصوص، وعرفته على أساسه.

إذن ما يكون فلسفة في نظر بعض لا يكون كذلك في نظر غيرهم، فإنهم إنما أن ينكروا أهميته، أو يطلقوا عليه تسمية أخرى، أو يعتدوه جزءاً من علم آخر، ولذلك نحاول للإجابة عن السؤال القائل: (ما هي الفلسفة؟) أن نأخذ بنظر الاعتبار مختلف المصطلحات، وستجيب عنه أولاً من وجهة نظر الفلسفه المسلمين، ولابد قبل كل شيء من البحث عن الجذور اللغوية لهذه الكلمة.

### لفظ الفلسفة

الفلسفة كلمة يونانية، فقد أجمع العلماء - من اطلع قدماً وحدينا على اللغة اليونانية، وتاريخ اليونان العلمي القديم - على أن هذه الكلمة مغربية (فيلاسوفيا)، وهي منحوتة من كلمتين: (فيلو) و(سوفيا)، والأولى تعني (الحب)، والثانية تعني (الحكمة)، فيكون معنى (فيلاسوفيا): حب الحكمة، ولذا وصف أفلاطون سocrates بأنه (فيلاسوفوس)، بمعنى محب الحكمة<sup>(١)</sup>.

وقد ظهرت قبل سocrates جماعة سنت نفسها (سوفيست)، أي: العالم، فاتخذت من إدراك الإنسان مقياساً لمعرفة الحقائق، واستعملت المغالطة في استدلالاتها.

١- الملل والنحل للشهرستاني، المجلد الثاني، ص ٢٣١، وتاريخ الفلسفة، للدكتور (هومن)، المجلد الأول، ص ٢٠.

حتى أفرغت الكلمة (سوفيست) من معناها الأصيل تدريجياً، وصارت تستعمل في المغالط، فعاد لفظ (السوفيست) مرادفاً للمغالطة، وقد عزّبت بـ(السفطة) التي لازلت تستعملها في المغالطة.

وقد امتنع سقراط من تسمية نفسه بـ(السوفيست) بمعنى العالم، إما توافضاً وإما احتراماً من عده ضمن جماعة سوفيست المتقدمة<sup>(١)</sup>، وستئن نفسه بـ(الفيلسوف)، بمعنى (محب العلم)، حتى ارتفعت الكلمة (فيلسوفيا) تدريجياً من مفهوم (محب العلم) إلى مفهوم (العالم)، يعكس الكلمة سوفيست التي انحاطت من مفهوم (العالم) إلى مفهوم (المغالط)، فصارت الكلمة الفلسفة مرادفة للعلم، وعليه لم يطلق (الفيلسوف) بمعناه الاصطلاحي على شخص قبل سقراط، كما أنها لم تطلق على شخص بعده رأساً، ولم يكن لكلمة الفلسفة مفهوم محدد آنذاك، وقيل: إن أرسطول لم يستعمل هذه الكلمة، بل شاعت كلمتا الفلسفة والفيلسوف بعد ذلك.

#### في مطلع المسلمين:

أخذ المسلمون هذه الكلمة من اليونانية، فعرّبواها، وأعطواها طابعاً شرقياً، واستعملوها في مطلق العلوم العقلية.

ليست الفلسفة في المصطلح الشائع بين المسلمين اسمأ لفن أو علم مخصوص، فإنهم يدرجون جميع العلوم العقلية - في قبال النقلية من قبيل: اللغة والنحو والصرف والمعانوي والبيان والبداع والعروض والتفسير والحديث والفقه والأصول - في عنوان الفلسفة، وقد كان لكلمة (الفلسفة) مفهوم عام آنذاك، وكانت تطلق على الشخص الجامع لجميع العلوم العقلية أعم من الإلهيات والرياضيات والطبيعيات والسياسة والأخلاق وتدبير المنزل، حتى اشتهرت هذه العبارة بينهم: (الفيلسوف عالم عقلي مضاؤ للعالم العيني).

وقد استعمل المسلمون لفظتي: الفلسفة والحكمة في مقام بيان التقسيم

١- تاريخ الفلسفة، للدكتور (هون)، المجلد الأول، ص ١٦٩.

الأوسطي للعلوم، وكانوا يقولون: إن الفلسفة - أي: السلم الصقلية - تنقسم إلى قسمين: نظرية وعملية.

أما النظرية: فهي التي تبحث في الأشياء كما هي، [وكما ينبغي أن تعلم]، وأما العملية: فهي التي تبحث في أفعال الإنسان كما ينبغي أن تكون [وتفعل].  
والفلسفة النظرية على ثلاثة أقسام:

الإلهيات أو (الفلسفة العليا)، والرياضيات أو (الفلسفة الوسطى)، والطبيعيات أو (الفلسفة السفلية).

وتشمل الفلسفة العليا أو الإلهيات بدورها على فئتين: الأحكام العامة (للوحدة)، والإلهيات بالمعنى الشخصي [معرفة الله].  
والرياضيات على أربعة أقسام، وكل واحد منها علم برأسه، وهي: الحساب، والهندسة، والهيئة، والموسيقى.  
والطبيعيات أقسام كثيرة.

وتنقسم الفلسفة العملية أيضاً إلى: علم الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن.

فالfilسوف الكامل - بناءً على ذلك - هو المستوّعب لجميع العلوم المذكورة.

### الفلسفة الحقيقة أو العلم الفعلى

ومن بين الأقسام المختلفة للفلسفة يحظى واحد منها بدرجة سامية لدى الفلسفة، وهو المعروف بينهم بالأسماء الآتية: الفلسفة الأولى، الفلسفة العليا، العلم الأعلى، العلم الكلّي، الإلهيات، ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا): إذ يمتاز هذا العلم من سائر العلوم أولاً: باعتباره، أكثرها برهاً وقيمة لدى المتقدمين، وثانياً: بكونه حاكماً على سائر العلوم، فهو سلطانها؛ وذلك لاحتياج العلوم الأخرى إليه بشكل كامل دون العكس، وثالثاً: بكونه أكثر العلوم شمولاً واستيعاباً<sup>(١)</sup>.

١- لا ينسى في هذه البحوث المختصرة إثبات هذه الانتهاءات الثلاثة، على من أراد التفصيل مراجعة ت

ويرى هؤلاء الفلاسفة أنَّ هذا العلم هو الفلسفة الحقيقة، لذا تطلق الفلسفة أحياناً على هذا العلم خاصة، ولكنه إطلاق نادر.

إذن كان للفلسفه معنيان عند الفلاسفة المتقدمين:

أحدهما: المعنى الشائع، وهو عبارة عن مطلق العلم المعمول الشامل لجميع العلوم غير النقلية، والآخر: المعنى غير الشائع، وهو علم الإلهيات أو الفلسفة الأولى، وهو واحد من شُعب الفلسفة النظرية الثلاثة.

ولو أردنا تعريف الفلسفة بناءً على مصطلح المتقدمين - آخذين بنظر الاعتبار المصطلح الشائع - نجدتها عامة، لا تقتصر على فنٍ وعلمٍ مخصوص، فليس لها تعريف معين، فالفلسفة - طبقاً لهذا المصطلح - تعني العلم غير النقلوي، والفيلسوف يعني المستواعب لجميع العلوم، وباعتبار هذه الشمولية في مفهوم الفلسفة يقال: إن الفلسفة كمال نفسياني من الناحية النظرية والعملية.

ولو أخذنا المصطلح غير الشائع، وأردنا من الفلسفة ذلك العلم الذي عنونه المتقدمون بالفلسفة الحقيقة، أو الفلسفة الأولى، أو العلم الأعلى، يكون للفلسفة تعريف مخصوص، ويكون جواب السؤال القائل: (ما هي الفلسفة؟) هو: (العلم بأحوال الموجود من حيث هو موجود، لا من حيث تعينه المخصوص، كأن يكون جسماً أو كائناً أو كيماً أو إنساناً أو نباتاً أو غير ذلك).

وتوضيع ذلك أن معلوماتنا على نوعين: فهي إما أن تخصّ نوعاً وإما جنساً معيناً، وبعبارة أخرى: تخصّ الأحوال والأحكام والمواضيع المخصوصة لنوع أو جنس معين، كعلمنا بأحكام الأعداد، أو المقايير، أو أحوال النباتات وآثارها، أو أحكام جسم الإنسان وأحواله وآثاره، وأمثال ذلك، ونستتي الأول منها: علم الحساب، أو علم معرفة الأعداد، والثاني: علم الهندسة، أو معرفة المقايير، والثالث: علم النباتات، والرابع: علم الطب، أو علم معرفة الأبدان، وهكذا سائر العلوم من قبيل: معرفة أحوال السماء والأرض والمعادن والعيونات، وعلم النفس والاجتماع

---

↳ التصور الثلاثة الأولى من إلهيات الشفاء، وبداية الجزء الأول من الأسفار.

والذرة وغيرها.

أو أنها لا تخص نوعاً معيناً، فلا تكون للموجود تلك الآثار والأحوال والحكم بما هو نوع مخصوص، بل بما هو (موجود)، وبعبارة أخرى: إننا تارة ندرس العالم من حيث الكثرة، والموضوعات المنفصل بعضها عن بعض، وأخرى ندرسه من حيث الوحدة، أي: نأخذ بنظر الاعتبار (الموجود) بما هو موجود، وبوصفه (واحداً)، وندرس ذلك الواحد بما هو شامل لكل شيء.

فلو شبهنا العالم بجسم لوجدنا أن دراستنا لهذا الجسم على نوعين: فبعضها يخص أعضاء هذا الجسم من رأسه أو يده أو رجله أو عينه، وبعضها الآخر يخص جميع هذا الجسم، من قبيل الأسئلة الآتية: متى وجد هذا الجسم؟ وإلى متى يستمر؟ أو هل هناك معنى للسؤال عن مجموع هذا الجسم بـ(متى)، أساساً؟ وهل لهذا الجسم وحدة حقيقة، فتكون كثرة أعضائه ظاهرية لا حقيقة، أو أن وحدته اعتبارية لا تتجاوز الوحدة الصناعية؟ وهل لهذا الجسم مبدأ صدرت عنه سائر الأعضاء؟ فهل له رأس مثلاً، وصار الرأس سبباً لظهور سائر الأعضاء، أو ليس له رأس؟ وهل يتمتع هذا الرأس -بناءً على وجوده- بعقل شاعر ومدرك، أو هو مجرد رأس أجوف؟ هل يتمتع جميع هذا الجسم بما فيه من العظم والظفر بتنوع من الحياة، أو أن شعوره وإدراكه منحصر في بعض الكائنات التي وجدت فيه مصادفة كالديدان التي تظهر في الجنة الحامدة، فتمثل تلك الديدان جميع الحيوانات، ومنها الإنسان؟ هل يتتحرك هذا الجسم جميعه نحو هدف معين وكمال منشود، أو أنه بلا هدف؟ هل تظهر الأعضاء وتزول صدفة، أم تخضع لقانون الملحمة؛ فلا تقع ظاهرة بلا علة، ولا يصدر مخلوق مخصوص إلا عن علة معينة؟ هل النظام السيطر على هذا الجسم حتى لا يتخلف، أو لا ضرورة فيه ولا حتمية؟ هل تقدم أعضاء هذا الجسم وتتأخرها وتربتها بهذا الشكل المخصوص واقعية أو لا؟ كم يبلغ عدد الأعضاء الكاملة لهذا الجسم؟ وأمثال ذلك.

فالقسم الذي يقتصر على دراسة أعضاء عالم الوجود يسمى بـ(العلم)، والذي

يتناول مجموع العالم يستوي بـ(الفلسفة).

فلهذا العلم إذن نمط مخصوص من المسائل يميزها من سائر مسائل العلوم الأخرى التي تدرس موجوداً مميناً، فحينما تدرس هذا النمط المعين بالاحاظ معرفة (أجزاء العلوم)، ونحاول أن ندرك - من الناحية الفنية - أن هذا النمط من المسائل من عوارض أي موضوع، نجد أنه من عوارض (الموجود بما هو موجود). ولا يسعنا توضيح هذا المطلب وشرحه في هذه الدروس، فلا بد من الرجوع في ذلك إلى الكتب الفلسفية الموسعة.

هذا مضافاً إلى أننا - إذا أردنا أن نبحث في ماهية الأشياء، من قبيل: ماهية الجسم أو الإنسان وتعريفها الحقيقي، أو أردنا أن نبحث عن وجود الأشياء، من قبيل أن الدائرة الحقيقة أو الخط الحقيقي موجودان أو لا؟ - لا بد لنا من الرجوع إلى هذا الفن أيضاً؛ لأن البحث في هذه الأمور يبحث في عوارض الموجود بما هو موجود، فهو - في اصطلاح الماهيات - من عوارض وأحكام الموجود بما هو موجود، ولهذا البحث أيضاً أطراف متشعبة لا تسعها دروسنا، فلتطلب في الكتب الفلسفية المطولة.

فتنتيجة البحث أنه لو سألنا شخص قاتلاً: (ما هي الفلسفة؟)، لقلنا له قبل الجواب: إن لهذا اللفظ مصطلح مخصوص لدى كل جماعة، فإن كان المراد تعريف الفلسفة بحسب اصطلاح المسلمين، فالجواب: أن هذه الكلمة اسم جنس لجميع العلوم العقلية، وليس اسماً لعلم مخصوص حتى يمكن تعريفها. وهي - بحسب المصطلح غير الشائع - اسم للفلسفة الأولى، أي: العلم الذي يبحث عن أكثر مسائل الوجود كليّة مما لا ربط له بموضوع مخصوص مع ارتباطه بجميع الموضوعات، فهي العلم الذي يدرس الوجود بأجمعه بوصفه موضوعاً واحداً.

## الدرس الثاني

### ما هي الفلسفة؟ (٢)

في الدرس المتقدم عرّفنا الفلسفة في مصطلح الفلاسفة المسلمين، وسنعرض هنا إلى بعض التعاريف الأخرى للفلسفة بغية الإطلاع عليها إجمالاً. ولكن قبل الخوض في ذكر التعاريف الجديدة نشير إلى خطأ تاريخي أدى إلى الوجود في خطأ آخر.

#### ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)

إنّ أرسسطو أُول من توصل إلى وجود مجموعة من المسائل لا تدخل في أي علم من العلوم، سواء الطبيعية أو الرياضية أو الأخلاقية أو الاجتماعية أو المنطقية، ولا بدّ من عدّها ضمن علم مستقل، وقد يكون أول من أدرك أنّ (الموجود بما هو موجود) هو المحور الذي يجمع حوله هذه المسائل بوصفها عوارض وأحوالاً له، وربما يكون أول من اكتشف أن الرابط بين مسائل كلّ علم وتميزها من سائر مسائل العلوم الأخرى هو ما يسمى بـ(الموضوع) لذلك العلم.

وقد توسيع بالطبع مسائل هذا العلم فيما بعد، فأضيفت إليه - كأي علم آخر - بحوث كثيرة، وسيتبين لك ذلك فيما لو قارنت بين ما وراء الطبيعة لـ(أرسسطو)، وما وراء الطبيعة لـ(ابن سينا)، وسيزداد الوضوح لو قارنته بما وراء الطبيعة لـ(صدر

التألهين)، ومهما يكن من شيء فإنَّ أرسطو هو أول من اكتشف هذا العلم بوصفه علمًا مستقلًا، وأفرد له مكاناً بين العلوم الأخرى.

إلا أنَّ (أرسطو) لم يعنون هذا العلم بعنوان مخصوص، حتى جمعت مؤلفاته بعد ذلك في موسوعة علمية، فوقع هذا العلم في الترتيب بعد (الطبيعتاـن)، فعرف بـ(الميتافيزيقا)، أي: ما بعد الطبيعة.

ثمَّ جهلت هذه الحقيقة تدريجياً، فتوهم أنَّ سبب تسمية هذا العلم بـ(ما بعد الطبيعة) أنَّ مسائله أو بعض مسائله - من قبيل: الله سبحانه، والعقول المجردة - خارجة عن الطبيعة، ولذلك اشـكـلـ (ابن سينا) على تسمية هذا العلم بـ(ما بعد الطبيعة) داعياً إلى تسميته بـ(ما قبل الطبيعة)؛ وذلك لأنَّ وجود الله سبحانه قبل الطبيعة لا يعدها<sup>(١)</sup>.

ثمَّ أوقع الخطأ اللقطي والنـاشـئـ من الترجمة بعض المـتـفـلـسـفـينـ المـحـدـثـينـ في خطأ معنـيـ، فقد تصور جـمـعـ الغـرـبـيـنـ أنـ كـلـمـةـ (ما بعد الطبيعة) مـساـوـيـةـ لـ(ما وراء الطبيعة)، وأنـ مـوـضـوـعـ هـذـاـ عـلـمـ أـمـورـ خـارـجـةـ عنـ الطـبـيـعـةـ،ـ فـيـ حـيـنـ أنـ مـوـضـوـعـهـ كـمـاـ عـلـمـنـاـ يـشـتـملـ عـلـىـ الطـبـيـعـةـ وـمـاـ وـرـاءـهـاـ وـكـلـ ماـ هـوـ مـوـجـودـ،ـ وـتـيـجـةـ هـذـاـ خـطـأـ أـنـهـمـ عـرـفـواـ (المـيـتـافـيـزـيـقاـ)ـ خـطـأـ بـ(عـلـمـ يـبـحـثـ عـنـ اللهـ وـالـأـمـورـ الـمـجـرـدـةـ عـنـ الـمـاذـةـ قـطـ).

### الفلسفة في العصر الحديث

إنَّ التغيير الذي طرأ على الفلسفة في العصر الحديث - الذي بدأ من القرن السادس عشر على يد جماعة على رأسهم الفيلسوف الفرنسي (ديكارت)، والفيلسوف الإنجليزي (بيكون) - هو أنَّ الأسلوب القياسي والمـقـلـيـ تخـلـىـ عنـ مـكـانـهـ فـيـ جـمـعـ الـعـلـمـ لـالـأـسـلـوـبـ التجـيـبـيـ وـالـعـتـسـيـ،ـ فـخـرـجـتـ الـعـلـمـ الـطـبـيـعـةـ بـأـجـمـعـهـاـ عـنـ دـائـرـةـ الأـسـلـوـبـ الـقـيـاسـيـ،ـ وـدـخـلـتـ فـيـ مـعـالـمـ الـتـجـيـبـيـ،ـ فـيـ

1- الإلهيات من كتاب النقاء، الطبعة الـقـدـيمـةـ، صـ ١٥ـ.

حين اتخذت الرياضيات حالة نصف قياسية ونصف تجريبية.

ثم ذهب الوهم ببعض إلى عدم جدواهية الأسلوب القياسي، فلا أساس للعلم الذي يحاول استعمال القياس فقط دون التجربة العملية، وبما أن علوم ما بعد الطبيعة من هذا القبيل – أي: لا مدخلية للتتجربة فيها – ليس لها اعتبار، فمسائل هذا العلم غير جديرة بالبحث والتحقق نفياً أو إثباتاً، فوضعت هذه الجماعة إشارة بالقلم الأحمر حول العلم الذي كان يعده يوماً من أرفع العلوم وأشرفها، بل سلطانها، وألفت وجود علم اسمه ما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى، بل لا يمكن له أن يوجد، وبذلك سلبت الإنسان أعز ما يحتاج إليه العقل البشري.

ومنحت جماعة أخرى الأسلوب القياسي بعض الاعتبار، ورأت ضرورة الاستفادة منه فيما بعد الطبيعة والأخلاق، وبذلك ظهر مصطلح جديد؛ إذ سُئل ما يستعمل فيه الأسلوب التجاريبي بـ(العلم)، وما يستعمل فيه القياس – أعمّ من الميتافيزيقا والأخلاق والمنطق وغيرها – بـ(الفلسفة)، فيكون تعريف الفلسفة – في مصطلح هؤلاء – عبارة عن: (العلوم التي تدرس من خلال الأسلوب القياسي فقط، ولا يتطرق إليها الأسلوب التجاريبي أبداً).

فتكون الفلسفة – بناء على هذا الرأي – اسمًا عاماً لا مختصاً كما هو رأى المتقدمين، أي ليست اسمًا لعلم معين، بل تنضوي تحتها عدة علوم، إلا أن دائرة الفلسفة – في مصطلح هؤلاء – أضيق منها في مصطلح المتقدمين؛ لاشتمالها على علم ما بعد الطبيعة والأخلاق والمنطق وعلم العقوق وبعض العلوم الأخرى، دون الرياضيات والطبيعيات، خلافاً لمصطلح المتقدمين الشامل للرياضيات والطبيعيات أيضاً.

إن الجماعة الأولى التي أنكرت ما بعد الطبيعة والأسلوب القياسي مطلقاً، معتمدة العلوم الحسية والتجريبية فقط، انتهت شيئاً فشيئاً إلى أنها لو حصرت كل الأشياء في العلوم التجريبية – وهي علوم ذات مسائل جزئية تبحث في موضوعات مخصوصة – ستحرم تماماً معرفة العالم بشكل كلي، وهو ما تدعى الفلسفة أو ما بعد

الطبيعة التصدي لبيانه، ومن هنا ظهر تفكير جديد، صار فيما بعد أساس (الفلسفة العلمية)، بمعنى أن الفلسفة التي تعتمد على العلوم اعتماداً كاملاً تستخلص عن مسائل كلية تستمد بـ(الفلسفة)؛ وذلك بمقارنة بعض العلوم ببعضها الآخر، وربط مسائلها، والوقوف على نوع من الارتباط الكلّي بين قوانين وسائل العلوم، وقد سلك هذا الأسلوب الفيلسوف الفرنسي (أوجست كونت)، والفيلسوف الإنجليزي (هربرت سبنسر).

فلم تعد الفلسفة - من وجهة نظر هذه الجماعة - علمًا مستقلًا بلحاظ الموضع أو العبادى؛ إذ كان موضوعها (الموجود بما هو موجود)، ومبادئها - أو أهم مبادئها في الأقل - من البديهيات الأولية، فصارت علمًا وظيفته دراسة ما تنتجه العلوم الأخرى، والربط بينها، واستخراج مسائل أكثر كلية من مسائل العلوم المحددة، وهذا ما تتجده في الفلسفة التحلقية (الوضعية) لـ(أوجست كونت)، والفلسفة التركيبية لـ(هربرت سبنسر).

فالفلسفة - بنظر هؤلاء - ليست علمًا مستقلًا عن سائر العلوم، بل نسبة العلوم إلى الفلسفة كنسبة مقدار من المعرفة إلى مقدار أكثر منه، أي: أن الفلسفة إدراك أوسع وأكثر كلية للأشياء التي تعرفها وتدركها سائر العلوم.

وقد رأى بعض آخر مثل (كانت) أن من الضروري - قبل كل شيء - التحقيق في المعرفة نفسها، والقوة التي أوجدت هذه المعرفة، وهي العقل، فشرع في دراسة عقل الإنسان، وسمى دراسته بـ(الفلسفة)، أو (الفلسفة النقدية): Critical Philosophy (كانت) لا تشتراك طبعاً مع ما يسمى عند المقدمين بالفلسفة إلا في التسمية، كما أنها لا تشتراك مع فلسفة أوجست كونت التحلقية (الوضعية)، وفلسفة سبنسر التركيبية إلا في التسمية أيضاً؛ وذلك لأنها أقرب إلى المنطق - الذي هو نوع مخصوص من معرفة التفكير - منها إلى الفلسفة التي هي معرفة العالم. وهكذا أطلق لفظ الفلسفة في العالم الغربي تدريجياً على ما ليس بعلم، أي: ما لا يندرج في علم معين من العلوم الطبيعية أو الرياضية، ويعداً مع ذلك نظرية في

الكون والإنسان أو الاجتماع.

ولو نظر شخص في جميع هذه النظريات وقرأ تعاريفها لما وجد أيَّ اشتراك بينها سوى عدم علميتها.

وقد ذكرنا هذا المقدار كنموذج لنعرف أن الفرق بين الفلسفة قديماً وحديثاً ليس كالفرق بين العلوم القديمة والحديثة. فهناك الطبُ القديم والحديث، والهندسة القديمة وال الحديثة، وعلم النفس القديم وال الحديث، وعلم النبات القديم وال الحديث، وهكذا... ولا يوجد أيَّ فارق ما هو ي بين قديمهَا وحديثهَا، فلا تطلق كلمة الطبُ قديماً على غير الطبِ حديثاً؛ إذ لكلا الطبيبين تعريف واحد، وهو عبارة عن: (معرفة أحوال وعوارض جسم الإنسان، من حيث الصحة والسلق)، والاختلاف بين الطبِ القديم وال الحديث يمكن في طريقة دراسة الظواهر. فإنَّ الطبُ الحديث يمتاز من القديم بغلبة الطابع التجاري علىه، خلافاً للطبُ القديم الذي يغلب عليه الطابع الاستدلالي والقياسي، والشيء الآخر الذي يمتاز به أحدهما من الآخر أنَّ الطبُ القديم ناقص، في حين أنَّ الطبُ الحديث كامل. وهكذا الحال في سائر العلوم الأخرى.

أما (الفلسفة) فإنَّها تطلق قديماً وحديثاً على معانٍ مختلفة، ولها بالنسبة إلى كلَّ معنى تعريف مستقل، فقد تقدم أنَّ كلمة (الفلسفة) أطلقت قديماً على (مطلق العلوم العقلية) تارة، واقتصرت على واحد من شعبها تارة أخرى، وهو (ما بعد الطبيعة)، أو (الفلسفة الأولى)، كما أطلقت هذه الكلمة حديثاً على معانٍ متعددة، ولكلَّ واحد منها تعريفه المخصوص.

### انفصال العلوم عن الفلسفة

من الأخطاء الفاحشة والشائعة - التي تسربت إلينا من الغرب، وشاعت بين مقلديهم الشرقيين - خرافة انفصال العلوم عن الفلسفة، والذي أدى إلى هذا التوهُّم هو التغير الذي طرأ على الفلسفة كمصطلاح، فذهب بهم الوهم إلى أنَّ التغير قد طرأ

على المعنى، فزعموا أن العلوم قد انفصلت عن الفلسفة، فقد تقدم أن الكلمة الفلسفة أو الحكمة كانت تطلق في مصطلح المتقدمين على العلوم العقلية والفكيرية غالباً، وعلى هذا المصطلح كانت الفلسفة (الاسم عاماً) و(الاسم جنس)، وليس (الاسم مخصوصاً). وفي المرحلة المتأخرة اختص لفظ الفلسفة بما بعد الطبيعة والمنطق ومعرفة الجمال وأمثال ذلك، مما أدى إلى توهם أن الفلسفة قد يمهاً كانت عملاً واحداً بعض مسائل من قبيل: الإلهيات والطبيعيات والرياضيات وسائر العلوم، ثم انفصلت واستقلت الطبيعيات والرياضيات عن الفلسفة.

وهذا من قبيل لفظ (الجسم) الذي يطلق على الشكل الظاهري للإنسان في قبال الروح، ويشتمل على جميع أعضاء الإنسان من رأسه إلى قدميه، فلو فرض أن هذه الكلمة أطلقت في مصطلح ثان على الجزء الواقع أسفل رقبة الإنسان في قبال الرأس، فسيتوهم عندها أن رأس الإنسان قد انفصل عن جسمه، أي: أن التغير اللقطي سيؤدي إلى وقوع الآخرين في خطأ معنوي؛ إذ يحسبون أن التغير قد طرأ على المعنى أيضاً.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى مقوله انفصال العلوم عن الفلسفة، فقد كانت العلوم تدرج في عنوان الفلسفة، وفي العصر الحديث اختص لفظ الفلسفة بوحد من تلك العلوم، وهذا التغير لا ربط له بانفصال العلوم عن الفلسفة؛ إذ لم تكن العلوم جزءاً من الفلسفة بمعناها المخصوص حتى تنفصل عنها.

## الدرس الثالث

### الفلسفة الإشراقية والفلسفة المشائية

تنقسم الفلسفة الإسلامية إلى مدرستين: الإشراقية، والمشائية. أما الإشراقية فيتزعّمها (الشيخ شهاب الدين السهروردي) من علماء القرن السادس، كما يتزعّم المدرسة المشائية في الإسلام (الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا). هذا ويُعَدُّ الإشراقيون أتباعاً لأفلاطون، والمشائون أتباعاً لأرسطو، والاختلاف الجوهرى بين هاتين المدرستين يكمن في أن المدرسة الإشراقية لا تكتفى في دراسة الفلسفة - وبخاصة (الحكمة الإلهية) - بمجرد الاستدلال العقلي، بل تدعى لزوم مجاهدة النفس وتزيكيتها للوصول إلى الحقائق، خلافاً لمدرسة المشائين التي تعتمد الاستدلال فقط.

إن كلمة (الإشراق) التي تعني ابشق النور صالحة لبيان الطريقة المدرسية للإشراقين، إلا أنَّ كلمة (المشاء) - المأخوذة من المشي، أو بمعنى كثير المشي - هي مجرد تسمية لا تبين الطريقة المدرسية للمشائين، فقد قيل في بيان سبب إطلاق هذه التسمية على أرسطو وأتباعه: إن أرسطو دأب على تعليم تلاميذه ما شياً معهم، فإذا أردنا أن نستعمل فيهم كلمة وتسمية تحمل في طياتها طريقة تلاميذه فلا يوجد أفضل من كلمة الاستدلاليين، وعليه تنقسم الفلسفة الإسلامية إلى المدرستين: الإشراقية والاستدلالية.

ولابد هنا من تحقيق المسألة الآتية: هل هناك حقاً اختلاف في الرؤى بين أفلاطون وتلميذه أرسطو؟ وهل الطريقة التي أفادها (الشيخ شهاب الدين السهروردي) - الذي سنسقه بشيخ الإشراق - هي طريقة أفلاطون، وأن أفلاطون كان يدعو إلى الرياضيات الروحية والمجاهدات النفسية والمكاشفات القلبية، ويميل - كما يقول شيخ الإشراق - إلى (الحكمة الذوقية)؟ وهل المسائل التي اختلفت فيها المدرستان في عصر شيخ الإشراق وبعده - كأصالة الماهية وأصالة الوجود، وكثرة الوجود ووحدته، ومسألة الجعل، ومسألة تركب الجسم من الهيولي والصورة وعدم تركبه، ومسألة المثل والأرباب والأنواع، وقاعدة إمكان الأشرف، وعشرات المسائل الأخرى المشابهة - كانت بآجumbleها مورد اختلاف بين أرسطو وأفلاطون، أو أنها بآجumbleها أو بعضها - على الأقل - حدثت فيما بعد، ولم تخطر ببال أفلاطون وأرسطو ؟ والذي يمكننا قوله هنا: إن من المتسالم عليه إجمالاً وجود اختلاف في الرؤى بين أفلاطون وأرسطو، فقد رد أرسطو الكثير من آراء أفلاطون، وجاء بغيرها.

وفي المرحلة الإسكندرية - التي تُعدّ حداً فاصلاً بين المرحلتين اليونانية والإسلامية - كان أتباع أفلاطون وأرسطو يؤلفون فرقتين مختلفتين، وقد دون الفارابي كتاباً صغيراً اسمه (الجمع بين رأيي الحكمين) عرض فيه آراء هذين الفيلسوفين، وسعى - بنحو من الأنحاء - إلى التوفيق بينهما.

والذي نراه - عند دراسة كتب أفلاطون وأرسطو والكتب الأخرى التي كُتبت في بيان آرائهما، والالتفات إلى مسار الفلسفة في المرحلة الإسلامية - أن أكثر المسائل الخلافية بين الإشراقيين والمشائخ في الفلسفة الإسلامية، ما هي إلا مجموعة من المسائل المستحدثة، لا ربط لها بأفلاطون وأرسطو أبداً، من قبيل: الماهية والوجود، والجعل، وتركب الجسم وبساطته، وقاعدة إمكان الأشرف، ووحدة الوجود وكثرته، فالاختلاف بينهما لا يهدو ما ذكره الفارابي في كتاب (الجمع بين رأيي الحكمين)، وهو سوى ما تقدم ذكره.

ومن وجهة نظرنا هناك تلاًث مسائل مهمة وقعت مورد اختلاف بين أفلاطون وأرسطو، وسيأتي توضيحيها.

والأهم من كل شيء مما يدعو إلى التأمل والشكك أن يكون أفلاطون من الدعاة إلى مجاهدة النفس والرياضيات الروحية، فلا يمكن الاقناع بأن أفلاطون وأرسطو كانت لديهما طريقتان، هما: الإشراقية، والاستدلالية، فإننا نستبعد أن يكون أفلاطون معروفاً في عصره - أو العصور القريبة منه - بكونه من دعاة الإشراق النفسي، كما أنه ليس من المعلوم انحصر كلمة (المشائين) في أرسطو وأتباعه؛ إذ يقول الشهيرستاني في الجزء الثاني من كتابه (الملل والنحل): «أما المشاؤون فهم أهل (الوقين)، وقد كان أفلاطون يدرس الحكمة ماشياً إجلالاً لها، فتبعه أرسطو، ولذا عرف (أرسطو) وأتباعه بالمشائين».

ولا يمكن التشكيك طبعاً في تسمية أرسطو وأتباعه بالمشائين، واستمرار هذه التسمية في العصور الإسلامية، إلا أن الذي يقبل الشك والترد، بل النفي والإنكار، هو أن يكون (أفلاطون) إشراقياً، فإننا لا نجد أثراً لكون أفلاطون فيلسوفاً إشراقياً داعياً إلى الحكمة الذوقية في كلام الفلاسفة الذين سبقوا شيخ الإشراق، كالفارابي، وأبي علي بن سينا، أو مؤرخي الفلسفة، كالشهيرستاني، بل لا نجد أثراً لمصطلح (الإشراق) نفسه<sup>(١)</sup>، والذي صرّح بهذه الكلمة هو شيخ الإشراق، وقد زعم أيضاً في

١- يرى (هنري كورن) أن أول من استعمل هذه الكلمة في العالم الإسلامي شخص يدعى: ابن الوحشية ( حوالي نهاية القرن الثالث، وبداية القرن الرابع للهجرة)، راجع كتاب: (س: حكيم مسلمان، ص ٧٢ و ١٨٢، الطبعة الثانية).

يقول السيد حسن تقي زادة في ملاحظات (تاريخ علوم در إسلام) في مجلة (مقالات وبررسها) التي تصدر عن قسم التحقيق في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهرن، العدد ٣ و ٤، حد ٢١٣، يذكر كتاب مهمول منسوب إلى ابن الوحشية هذا: (والكتاب الآخر لابن الوحشية البطي، اسمه «الفلاحة البطية»، ينسب أيضاً إلى فيلسوف بايلي اسمه «قوتامي» ترجمته من أقدم كتب «فسبوشاد» البابلية وقد نسب ابن خلدون - برغم أسلوبه التحقيقي - الكتاب الثاني إلى البيطيين الذين ترجموه من اليونانية إلى العربية. ولكن انتفع فيما بعد من خلال دراسات غوتتشميد ونولدكه الألماني - وبخاصة ناليتو الإيطالي - أن هذا الكتاب منحول، ومليء بالأباطيل، بل يرى ناليتو أن ابن الوحشية شخصية مختلفة، وأن آثار الزيارات قد اشتغل جميع هذه الأباطيل ونسبها إلى هذا الشخص المزدوم). كما يرى المحققون أن هذا النوع من الكتب من مؤلفات الشعوبية الذين حاولوا أن يبتعدوا أن يبتعدوا عن الأدغال، ولم يكن لدى العرب منها شيء». فلا يجد أن يكون كتاب (الفلاحة البطية) هو الذي أوقع شيخ الإشراق في الاشتباكات، أو كتاب آخر مثله به

مقدمة كتابه (حكمة الإشراق)، أن جماعة من الفلاسفة المتقدمين كفينا غورس وأفلاطون كانوا من دعاة الحكمة الذوقية والإشراقية، وزعم أنَّ أفلاطون رئيس الإشراقين.

ونحن نرى أنَّ شيخ الإشراق قد اختار الطريقة الإشراقية متأثراً بالعرفاء والمتصوفة من المسلمين، وقد ابتكر مرج الإشراق بالاستدلال، إلا أنه نسب هذه الطريقة - ربما لتعرضها بالقبول - إلى جماعة من المتقدمين، ولم يقدم أي دليل على ذلك، كما أنه لم يقدم دليلاً بشأن حكماء إيران القديمة، ولو كان لديه دليل لذلك، ولما ترك هذه المسألة مبهمة ومجملة.

إنَّ بعض مؤرخي الفلسفة من ذكر آراء، أفلاطون لم يستطرق إلى طريقة الإشراقية أبداً، فإنك لا تجد في (الملل والنحل) للشهرستاني، أو (تاريخ الفلسفة) للدكتور (هومن)، أو (قصة الفلسفة) لول ديورانت، أو (سير حكمت در أوريا) أي ذكرٍ لطريقة أفلاطون الإشراقية بالشكل الذي يدعى شيخ الإشراق، نعم تجد في كتاب (سير حكمت در أوريا) موضوع الحبِّ الأفلاطوني، إذ ينقل عن أفلاطون قوله: «إنَّ الروح قبل نزولها إلى الدنيا رأتَ الجمال المطلق، فهي لذلك تذكره، حينما ترى الجمال الظاهري في هذه الدنيا، فيشتد حزناً لفراقه إنَّ الحبَّ الجسماني مجازي كالحسن الصوري، إلا أنَّ الحبَّ الحقيقي شيء آخر، وهو سبب الإدراك الإشraqي، وبلغ الحبَّ الخالدة».

إنَّ الحبَّ الذي تحدث عنه أفلاطون - وعرف فيما بعد بالحبِّ الأفلاطوني - هو حبُّ الجمال الذي يرى له أفلاطون - عند الحكماء في الأقل - جذوراً إلهية، ولا يربط لهذا الحبِّ بما ذكره شيخ الإشراق في باب تهذيب النفس، والسلوك العرفاني إلى الله سبحانه.

إلا أنَّ (برتراند رسل) ذكر في الجزء الأول من كتابه (تاريخ الفلسفة) امتراد

---

ـ من كتب الشعوبية، وليس بأيدينا كتاب (الفلاحة النبطية) لنقارن ما فيه بما وصلنا من شيخ الإشراق في هذا المجال.

التعقل والإشراق في فلسفة أفلاطون مراراً دون أن يقدم دليلاً على ذلك، ولم يوضّع أن إشراق أفلاطون يحصل من طريق مجاهدة النفس وتزكيتها، أو أنه وليد حبِّ العمال. والتحقيق بشكل أوسع بحاجة إلى دراسة جميع كتب أفلاطون مباشرةً. نعم يمكن قبول نسبة الإشراق إلى (فيناغورس)، ويبعد أنه استلهمه من الشرقيين. ويدعى برتراند رسل أنَّ أفلاطون - الذي عرَّف إشراقياً - قد تأثر في ذلك بفيناغورس<sup>(١)</sup>.

ومن بين آراء أفلاطون - سواء اعتبرناه إشراقياً أم لا - ثلاث مسائل تؤلُّف الأسس الشائخة في فلسفته، وقد خالفه أرسطو فيها جميعاً، وهي :

١ - نظرية المثل، ومفادها أنَّ ما نشاهده في هذا العالم - من العواهر والأعراض - له حقيقة وجود أصيل في عالم آخر، وأنَّ أفراد هذا العالم ما هي إلا ظلال لحقائق ذلك العالم، فلجميع أفراد الإنسان الذين يعيشون في هذا العالم أصل وحقيقة في عالم آخر، والإنسان الأصيل وال حقيقي هو إنسان ذلك العالم، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الأشياء الأخرى.

ويستتي أفلاطون تلك الحقائق بـ(Idea)، وترجمت إلى العربية بـ(المثل)، كما سميت جميع تلك الحقائق بـ(المثل الأفلاطونية)، وقد أنكر ابن سينا نظرية المثل بشدة، في حين أيدها شيخ الإشراق بشدة، وكذلك الميرداماد، وصدر المتألهين، إلا أن تفسير هذين الأخيرين - وبخاصة الميرداماد - لنظرية المثل يختلف عن تفسير أفلاطون وشيخ الإشراق، كما أيده نظرية المثل في الفترة الإسلامية (المير فندر斯基) من فلاسفة العصر الصفوي، وله قصيدة بالفارسية بين فيها رأيه في المثل.

٢- إنَّ الروح قبل تعلقها بالبدن كانت موجودة ومحلوقة في عالم أسمى وأرفع، وهو عالم المثل نفسه، وبعد أن خلقت الأبدان تعلقت الأرواح بها، وحلَّت فيها.

---

١- الالتفاع على فلسفة (فيناغورس)، راجع الجزء الثاني من (العقل والنحل) للشهرستاني، والجزء الأول من (تاريخ الفلسفة) لبرتراند رسل.

٣ - ومفاد هذه المسألة الثالثة - التي تقوم على المسألتين السابقتين، وتعده كتيبة لها - أن العلم ليس سوى استذكار، وليس تعلمًا حقيقياً، يعني أن كلّ ما نتعلمه في هذا العالم - وتصوره شيئاً مجهولاً تعلمناه أول مرّة - ما هو في الحقيقة إلا استحضار لتلك الأمور التي عرفناها سابقاً في عالم المثل؛ وذلك لما تقدم من أن الروح قبل تعلقها بالبدن كانت مخلوقة في عالم أرفع، وقد شاهدت فيه (المثل)، وذكرنا أن حقيقة كلّ شيء هي (مثال) ذلك الشيء، ف تكون الأرواح قد أدركت المثل والحقائق في وقت سابق، إلا أنها بمجرد أن تحلّ في الأبدان تنسى ما رأته في عالم المثل؛ وذلك لأنّ الأبدان بالنسبة إلى الأرواح بمثابة الستارة التي توضع على المرأة، فتحول دون وصول الضوء وانطباع الصور فيها، وبفعل الديبلكتيك، أي: البحث والجدل والطرق العقلية، أو بفعل الحب، أو المجاهدات الروحية والرياضيات النفسية - على ما يراه شيخ الإشراق وأخراجه - تزاح تلك الستارة، فيستطيع النور على المرأة، وتظهر فيها الصور.

وقد خالف أرسطو جميع هذه الصور، فأنكر أولاً وجود كليات مثالية و مجردة مملوكة؛ لأنّه يعد الكلّي - أو بتعبير أصح: (كليّة الكلّي) - مجرد أمر ذهني، ورأى ثانياً أنّ الروح تخلق بعد خلق البدن، أي: مقارنة لاكتمال البدن، وأنّ البدن ليس حجاباً مانعاً بالنسبة إلى الروح، بل الأمر يعكس ذلك، فإنه أدلة بيد الروح للوصول إلى المعلومات الجديدة، فالروح إنما تحصل على المعلومات بواسطة الحواس الموجودة في البدن.

وثالثاً: أنّ الروح لم تكن سابقاً في عالم آخر لتحصل على المعلومات فيه، وقد استمر الخلاف - في هذه المسائل المهمة، وغيرها من المسائل التي لا ترقى إلى أهميتها - بين الفلاسفة الذين جاءوا بعدهما، فظهر في المدرسة الإسكندرية أنصار لأفلاطون كما ظهر أنصار لأرسطو، فسمى أتباع أفلاطون في هذه المرحلة بالأفلاطونيين الجدد، وقد أسس هذه المدرسة شخص مصرى اسمه (آمونياس ساكاس)، ومن أبرز رواد هذه المدرسة شخص مصرى من أصل يوناني

اسمه (أفلاطين)، وكان المؤرخون المسلمين يستوئنه (الشيخ اليوناني). وقد جاء الأفلاطونيون الجدد بأمور جديدة ربما استقروا من المصادر الشرقية. وكان عدد أنصار أرسطو من الإسكندريين كثيراً، فشرحوا كتب أرسطو، وكان من أبرزهم (تامسطيروس) و(إسكندر الأفريقي دوسى).



مرکز تحقیقات کودک و نوجوان اسلامی

## الدرس الرابع

### المدارس الفكرية الإسلامية

ذكرنا في الدرس السابق المدرسة الفلسفية الإشراقية والمشائخية باختصار، كما ذكرنا مجموعة من المسائل الخلافية بين هاتين المدرستين، وقد تقدم أن أفالاطون - بناءً على المشهور - زعيم المدرسة الإشراقية، وأن أرسسطو زعيم المدرسة المشائخية. وأشارنا إلى استمرار هاتين المدرستين في العصور الإسلامية، فلبعض الفلسفه المسلمين منهاج إشراقي، ولبعضهم منهاج مشائخ.

وهناك في العالم الإسلامي مدارس فكرية أخرى تختلف عن المدرستين المتقدمتين، وقد لعبت دوراً هاماً وأساسياً في تطوير الثقافة الإسلامية، فلابد من الإشارة إليها أيضاً، والمهم من بينها مدرستان:

١ - المدرسة العرفانية.

٢ - المدرسة الكلامية.

إن العرفاء والمتكلمين لم يعتبروا أنفسهم أتباعاً للفلسفه، سواه الإشراقيون أم المشائخون، بل وقفوا ضدتهم بشدة، مما ترك في الفلسفه الإسلامية تأثيراً ملحوظاً. فقد أدى العرفان والكلام إلى تنشيط حركة الفلسفه الإسلامية، وفتح آفاقاً جديدة أمام الفلسفه، فإن الكثير من المسائل المذكورة في الفلسفه الإسلامية قد أثاره المتكلمون والعرفاء، برغم أن آراء الفلسفه تختلف عن آراء العرفاء والمتكلمين.

وعليه يكون مجموع المدارس الفكرية الإسلامية أربعة، وبديهي أننا نريد المدارس الفكرية ذات الطابع الفلسفى العام، بمعنى معرفة الوجود والعالم، فنحن -إذ نبحث هنا في كليات الفلسفة - لا نتعرض إلى المدارس الفكرية الفقهية، أو التفسيرية، أو الروائية، أو الأدبية، أو السياسية، أو الأخلاقية؛ لأنها من وادٍ آخر. ثم إنَّ جميع هذه المدارس تمتاز - تأثراً بالتعاليم الإسلامية - بطابع مخصوص من المدارس التي تكونت خارج الأطر الإسلامية، وبعبارة أخرى: غلبت عليها روح الثقافة الإسلامية، فتكون المدارس الفلسفية الإسلامية كالتالي:

١ - المدرسة الفلسفية الاستدلالية المشائية، وأتباعها كثيرون؛ إذ ينتهي إليها أكثر الفلاسفة المسلمين، من قبيل: الكندي، والفارابي، وأبن سينا، والخواجة ناصر الدين الطوسي، والميرداماد، وأبن رشد الأندلسى، ويعتبر أبن سينا النموذج الكامل لهذه المدرسة، فإن كتبه الفلسفية كلها - من قبيل: (الشفاء) و(الإشارات) و(النجاة) و(دانش نامة علائي) و(المبدأ والمعاد) و(التعليق) و(المباحثات) و(عيون العكمة) - في الفلسفة المشائية، وهذه المدرسة تعتمد الاستدلال والبرهان العقلى فقط.

٢ - المدرسة الفلسفية الإشراقية، وعدد المتبعين إليها قليل بالقياس إلى المدرسة المشائية، وقد شادها (شيخ الإشراق السهروردي)، وكان نقطب الدين الشيرازي والشهرزوري وغيرهما طريقة إشراقية، ويعد (شيخ الإشراق) نفسه النموذج الكامل لهذه المدرسة، فصنف فيها كتاباً كثيرة، من قبيل: (حكمة الإشراق) و(التلويحات) و(المطارات) و(المقارنات) و(هياكل النور)، وأشهرها كتاب (حكمة الإشراق)، فقد انفرد هذا الكتاب بأسلوبه الإشراقي الخالص، كما أن لشيخ الإشراق بعض الرسائل باللغة الفارسية، منها (آواز پر جبرئيل) و(عقل سرخ) وغيرهما.

وتعتمد هذه المدرسة شيئاً فشيئاً على:

أولاً: الاستدلال والبرهان العقلى.

**وثانياً: المجاهدة الروحية وتزكية النفس، فللتري هذه المدرسة الاستدلالي العقلي وحده كافياً في اكتشاف حقائق العالم.**

**٣ - المدرسة السلوكية العرفانية،** ويعتمد فيها العرفان والتتصوف على تصفية النفس، من خلال السلوك والتقارب إلى الله حتى بلوغ الحقيقة، ولا يعتمد الاستدلال العقلي أبداً، وتري هذه المدرسة أن يد الاستدلاليين جذاء، وليس الهدف لديها كشف الحقيقة فقط، بل الوصول إليها كذلك.

ويتنتمي إلى هذه المدرسة كثير من العرفاء البارزين في العالم الإسلامي، منهم: أبو يزيد البسطامي، والحلاج، والشبلبي، والجندى البغدادي، وذو النون المصرى، وأبو سعيد أبو الخير، والخواجة عبدالله الأنصارى، وأبو طالب المكى، وأبو نصر السراج، وأبو القاسم القشيرى، ومعيى الدين ابن عربى الأندلسى، وابن الفارض المصرى، والمولوى الرومى.

يعتبر معى الدين بن عربى النموذج الكامل في العرفان الإسلامي؛ إذ جعل من العرفان علماً مدوناً، وقد تأثر به كلّ من جاء بعده.

وتشترك المدرستان العرفانية والإشراقيه في جهة، وتختلفان في جهتين، فكلتا المدرستين تعتمد على تهذيب النفس وتزكيتها، وتختلفان فيما يلى: أولاً: في أن العارف ينفي الاستدلال كلاً، خلافاً للفيلسوف الإشراقي الذى يحتفظ به إلى جانب تزكية النفس.

ثانياً: أن غاية الفيلسوف الإشراقي - كأى فيلسوف آخر - كشف الحقيقة، في حين يهدف العارف إلى بلوغها.

**٤ - المدرسة الاستدلالية الكلامية،** فالمتكلمون - كالفلاسفة المشائين - يعتمدون على الاستدلال العقلي، إلا أنهم يختلفون عنهم في شيئين: الأول: أن القواعد والمبادئ المقلية التي يفتح بها المتكلمون بحوثهم تختلف عن القواعد والمبادئ المقلية التي يفتح بها الفلسفة بحوثهم، فإنَّ أهم ما يفتح به المتكلمون - وبخاصة المعتزلة منهم - بحوثهم قاعدة (الحسن والقبح)، إلا أن

المعترلة يرون الحسن والقبح عقليين، في حين يراهما الأشاعرة شرعيين، وقد رتب المعترلة على هذه القاعدة مجموعة من القواعد الأخرى، من قبيل: (قاعدة اللطف)، (وجوب الأصلح على الباري تعالى)، وكثيراً من الأمور الأخرى.

إلا أن الفلسفه يرون أن قاعدة الحسن والقبح من القواعد البشرية الاعتبارية، كسائر المقبولات والمعقولات العملية المذكورة في المنطق، والتي لا تستخدم إلا في (الجدل) دون (البرهان)، ولذا يسمى الفلسفه الكلام بـ(الحكمة العدلية)، لا (الحكمة البرهانية).

الثاني: أن المتكلم - خلافاً للفيلسوف - يرى نفسه مسؤولاً في الدفاع عن حياض الإسلام، في حين أن البحث الفلسفى بحث حرّ، بمعنى أن الفيلسوف ليس له هدف أو عقيدة معينة يرى نفسه ملزماً بالدفاع عنها.

وينقسم الكلام بدوره إلى ثلاثة أقسام:

- ١ - طريقة المعترلة الكلامية.
- ٢ - طريقة الأشاعرة الكلامية.
- ٣ - طريقة الشيعة الكلامية.

ولا يسعنا هنا شرح هذه الطرق بشكل كامل؛ إذ يحتاج كل واحد منها إلى بحث مستقل.

والمعترلة كثيرون، منهم: أبو الهذيل العلاف، والنظام، والجاحظ، وأبو عبيدة معتر بن المشني، في القرنين الثاني والثالث الهجري، والقاضي عبدالجبار المعترلي في القرن الرابع، والزمخشري في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس، ويعدُّ الشيخ أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٠ هجرية التموزج الكامل لمدرسة الأشاعرة، وقد التزم القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام العرمين الجوني، والفرالي، وفخر الدين الرازي طريقة الأشاعرة.

ومتكلمو الشيعة كثيرون أيضاً، فقد كان هشام بن الحكم - وهو من أصحاب الإمام جعفر الصادق عليه السلام - متكلماً شيعياً، وكان في آل نوبخت - وهم أسرة

شيعية إيرانية - متكلمون حاذقون، كما يعدهم الشيخ المفید، والسيد المرتضی (علم الهدی) من متكلمي الشیعہ، ویعتبر الغواجة نصیر الدین الطوسي التمذج الكامل للمتكلم الشیعی، فكتابه (تجزید العقائد) من أشهر الكتب الكلامية، وقد كان الطوسي فیلسوفاً و ریاضیاً أيضاً. تم إنَّ مسار الكلام قد تغير بعد الطوسي بشكل كامل، واتخذ طابعاً فلسفياً.

وأكثر كتب السنة الكلامية اشتهاراً كتاب (شرح المواقف). وقد ألفه (القاضي عضد الدين الإيجي) الذي مدحه حافظ الشمرازي، وكان معاصرأً له، وشرحه (مير سيد شریف الجرجاني). وقد تأثر كتاب (المواقف) بكتاب (تجزید العقائد) كثيراً.



مرکز تحقیقات کتاب و پرورش علوم انسانی

## الدرس الخامس

### الحكمة المتعالية

أشرنا في الدرس المتقدم إجمالاً إلى أربع مدارس فكرية في المصور الإسلامية، وذكرنا أسماء بعض المتنبيين إليها.

فاستمرت هذه المدارس الأربع في العالم الإسلامي حتى التقت بأجمعها في رائد واحد عرف بـ(الحكمة المتعالية) التي شادها صدر المتألهين الشيرازي (ت: ١٠٥ هـ)، وقد استعمل ابن سينا عبارة (الحكمة المتعالية) في الإشارات، إلا أن فلسفته لم تشهر بها، ولكن صدر المتألهين سُمِّي فلسفته بالحكمة المتعالية، فاشتهرت بهذه التسمية.

إن مدرسة صدر المتألهين تشبه المدرسة الإشراقية من ناحية الأسلوب، أي: إنها تعتمد كلاً من الاستدلال والمكاشفة، إلا أنها تختلف عنها في الأسس والاستنتاجات.

وفي مدرسة صدر المتألهين حُسمت نهائياً أكثر الخلافات، سواء الواقعة بين المشائين والإشراقين، أو الفلسفه والعرفاء، أو الفلسفه والمتكلمين. تم إن فلسفه صدر المتألهين ليست فلسفه تجتمعية، بل لها بناؤها الفلسفى الشخص، وينبعى عندها نظاماً فكرياً مستقلأً برغم تأثيرها - في بلورتها وجودها - بالمدارس الفلسفية الإسلامية الأخرى.

ولصدر الدين كتب عديدة، منها: (الأسفار الأربعية)، (الشواهد الربوبية)، و(المبدأ والمعاد)، و(المرشية)، (شرح الهدایة) لأنور الدين الأبهري. ويعد (الملا هادي السبزواري) صاحب كتاب المنظومة وشرحها، (المولود عام ١٢١٢هـ، والمتوفى عام ١٢٩٧هـ)، من أبرز أتباع مدرسة صدر المتألهين، وإن كتاب (شرح المنظومة) للسبزواري، و(الأسفار) لصدر المتألهين، و(الإشارات) و(الشفاء) لابن سينا، و(حكمة الإشراق) لشيخ الإشراق، من الكتب المتداولة التي تدرس في حاضر العلوم القديمة.

وقد عمد صدر المتألهين إلى تنظيم وترتيب البحوث التي هي نوع من السلوك الفكري والعقلي بشكل مشابه لما أفاده المرفاء في السلوك القلبي والروحي.

إذ يرى المرفاء أنَّ للسلوك في مسيرته العرقانية أربعة أسفار:

١ - (السير من الخلق إلى الحق)، ويسعى فيه السالك إلى تجاوز الطبيعة، وبعض عوالم ما بعد الطبيعة، ليصل إلى ذات الحق تعالى، فلا يكون بينهما حجاب.  
٢ - (السير بالحق في الحق)، فبعد أن يعرف السالك ذات الحق عن كثب، يشرع - بعون الحق - في السفر والتجوال في الشؤون والكمالات والأسماء والصفات.

٣ - (السير من الحق إلى الخلق بالحق)، وفيه يعود السالك إلى الخلق، فيمكت بينهم، إلا أن عودته لا تعني انتقطاعه وانفصاله عن ذات الحق؛ لأنَّه يرى ذات الحق مع جميع الأشياء وفيها.

٤ - (السير في الخلق بالحق)، وفيه يقوم السالك بإرشاد الناس وهدايتهم ومساعدتهم في الوصول إلى الحق.

وقد عمد صدر المتألهين إلى تقسيم المسائل الفلسفية - باعتبار أن التفكير نمط من السلوك الذهني - إلى أربعة أقسام:

١ - المسائل التي تعدَّ أساساً ومقدمة لبحث التوحيد، والتي هي في الحقيقة سلوك فكري من الخلق إلى الحق، (الأمور الفلسفية العامة).

- ٢ - بحوث التوحيد ومعرفة الله وصفاته، (السير بالحق في الحق).
- ٣ - بحوث أفعال الباري تعالى وعوالم الوجود الكلية، (السير من الحق إلى الحق بالحق).
- ٤ - بحوث النفس والمعاد، (السير في الخلق بالحق).

فعلى أساس هذا النظام والترتيب يقوم كتاب (الأسفار الأربع). وبعد أن سئى صدر المتألهين طريقته الفلسفية المخصوصة بـ(الحكمة المتعالية)، سئى الفلسفة المعروفة والمتداولة - أعم من الإشراقية والمشائية - بـ(الفلسفة العامية)، أو (الفلسفة المتعارفة).

### **نظرة عامة إلى الفلسفات**

إن للفلسفة والحكمة بمفهومها العام تقسيمات متنوعة، إلا أنها - بلحاظ الأساليب - تقسم إلى أربعة أقسام، وهي: (الحكمة الاستدلالية)، و(الحكمة الذوقية)، و(الحكمة التجريبية)، و(الحكمة الجدلية).

أما الحكمة الاستدلالية، فتعتمد القياس والبرهان، وتعامل فقط مع الصغرى والكبرى والتبيّنة واللازم والتقييض والضد وأمثال ذلك.

وأما الحكمة الذوقية، فلا تعتمد الاستدلال فقط، بل تساق مع الذوق والإلهام والإشراق، وتعتمد الإلهام القلبي أكثر من الإلهام العقلي.

وأما الحكمة التجريبية، فلا تعتمد المقل والاستدلال القياسي، ولا الإلهام القلبي، بل تتنهج العنت والتجربة، أي: إنها تربط بين نتائج العلوم العاصلة من التجربة، وتكون منها حكمة وفلسفة.

وأما الحكمة الجدلية، فهي استدلالية، إلا أن مقدمات الاستدلال فيها ما يصطليح عليه المناطقة: (المشهورات) أو (المقبولات).

وقد تقدم في كثيارات المنطق - في مبحث (الصناعات الخمسة) - أن مقدمات الاستدلال عديدة، وأن منها (البدوييات الأولية) و(المشهورات)، فمن البدوييات:

(المساويان ثالثاً متساويان)، واستحالة صدق الشيء وتفيهه في آن واحد، ومن المشهورات: (قبع تناوب الشخص في حضور الآخرين).

ويسمى الاعتماد على (البديهيات) والاستدلال بها بـ(البرهان)، وأما الاستدلال بـ(المشهورات) واعتمادها فيعد جزءاً من (الجدل).

إذن الحكم الجدلية تعتمد المشهورات في استدلالها على مسائل العالم. وغالباً ما يقوم استدلال المتكلمين على أساس (الحسن والقبح العقليين)، أي: ما يرى العقل فعله حسناً أو قبيحاً.

ويرى الحكماء اختصاص الحسن والقبح بدائرة أفعال الإنسان فقط. فلا يمكن من خلالهما التوصل إلى حكم بشأن الله والعالم والوجود، ومن هنا يسمى الحكماء الكلام بـ(الحكمة الجدلية).

ويرى الحكماء أن الاستدلال على قواعد الدين بالمقدمات البرهانية المعتمدة على البديهيات الأولية أفضل من الاستدلال عليها بالمقدمات الجدلية المشهورة. وفي المرحلة الإسلامية - خصوصاً بين الشيعة - أيدت الفلسفة تدريجياً الأسس الإسلامية على أفضل وجه دون أن تخلي عن وظيفتها المطلقة. وقبل أن تقييد بمسؤولية محددة، فاتخذت الحكم الجدلية على يد أمثال الخواجة ناصر الدين الطوسي طابع الحكم البرهانية والحكم الإنشائية، فتأثر الكلام بالفلسفة. وتحظى الحكم التجريبية بأهمية قصوى، إلا أن فيها عيدين:

الأول: أن دائرة تقتصر على العلوم التجريبية المحدودة بالسائل المادية المحسوسة، في حين أن حاجة الإنسان إلى الفلسفة تفوق تلك المسائل. فإذا أردنا مثلاً أن نبحث في بداية الزمان أو نهاية المكان أو مبدأ العلل، لاتتمكن من بلوغ النتائج بواسطة المختبر، أو بوضع تلك المسائل تحت المجهر، ولذلك لم تشبع الحكم التجريبية الغريرة الفلسفية لدى الإنسان، فاضطررت إلى السكوت عن سائل الفلسفة الأساسية.

الثاني: أن محدودية المسائل التجريبية واعتمادها على الطبيعة قلل من

أهميتها، حتى بات من المتفق عليه حالياً أن أهمية المسائل العلمية التجريبية مؤقتة؛ لأنها في معرض التبدل والتغير دائمًا، فتكون الحكمة القائمة على أساسها غير ثابتة، ولا تقدم إلى الإنسان حاجته الأساسية من المفهين والاطمئنان، فالاليقين والاطمئنان لا يوجدان إلا في المسائل التي تحتوي على (تجدد رياضي)، أو (تجدد فلسفى)، وهذا المعنى من التجرد لا يمكن توضيحه إلا في مجال الفلسفة.

تبقى الحكمة الاستدلالية والحكمة الذوقية، وما سنبعثه من المسائل في الدروس المقبلة يوضح هاتين العكتمتين ويبين أهميتها.

۶



## الدرس السادس

### مسائل الفلسفة

لا بد هنا من الإشارة - ولو إجمالاً - إلى سرد المسائل التي تبحث عنها الفلسفة الإسلامية، ونشفها بمجموعة من التوضيحات البينية، فنقول: إن مسائل الفلسفة تدور حول محور (الموجود)، فكما أن الطلب يهتم بالجسم، والحساب بالعدد، والهندسة بالمقدار، تهتم الفلسفة بـ(الموجود بما هو موجود)، وبعبارة أخرى: موضوع الفلسفة هو (الموجود بما هو موجود)، أو : (الوجود).

والمسائل التي تدور حول ذلك الوجود على عدة أنواع:

١- المسائل المتعلقة بالوجود وما يقابلة من الماهية والعدم، من المعلوم أنه لا يوجد في العالم العيني شيء سوى الوجود، فليس للوجود ما يقابلة خارج الذهن، إلا أن الذهن البشري - الذي يصنع المفاهيم - قد صاغ في قبال الوجود معنى ومفهومين آخرين، أحدهما: العدم، والثاني: الماهية أو (الماهيات)، وهناك مجموعة من المسائل الفلسفية - خصوصاً في الحكمة المتعالية - تتعلق بالوجود والماهية، ومجموعة أخرى من المسائل تتعلق بالوجود والعدم.

٢- المسائل المتعلقة بأقسام الوجود، فإن الوجود ينقسم بدوره إلى أقسام، هي بمنزلة الأنواع له، من قبيل تقسيمه إلى: العيني والذهني، والواجد والمسكون، والحادي والقديم، والثابت والمتغير، والواحد والكثير، وما بالقوة وما بالفعل،

والجوهر والعرض، وهي تقسيمات الوجود الأولية، أي: الأقسام التي تعرض على الوجود بما هو وجود.

فالانقسام - مثلاً - إلى الأبيض والأسود، والكبير والصغير، والمساوي وغير المساوي، والفرد والزوج، والطويل والقصير، وأمثال ذلك لا يعد من تقسيمات الموجود بما هو موجود، بل هو من تقسيمات الموجود بما هو جسم، وبما هو كم، أي: إن الجسمية والكمية إنما تقبلان هذه التقسيمات بما هما جسم وكم.

أما الانقسام إلى الواحد والكثير، أو الواجب والممكن، فهو انقسام للموجود بما هو موجود.

وقد أجري في الفلسفة تحقيق دقيق في ملاك هذه التقسيمات، وأن أيّ منها من تقسيمات الموجود بما هو موجود، وأيّ منها ليس كذلك.

وربما وقنا على بعض التقسيمات التي عدّها بعض الفلاسفة من تقسيمات الجسم بما هو جسم، وأخرجوها عن نطاق الفلسفة الأولى، في حين رأى بعض آخر أنها من تقسيمات الموجود بما هو موجود، وأدخلوها في مجال الفلسفة الأولى، وسنشير إلى بعضها في هذه الدروس.

٣ - المسائل المتعلقة بالقوانين الكلية المتحكمة بالوجود، من قبيل: العلية، والنسخية بين العلة والمعلول، وضرورة قانون العلية، والتقدم والتأخر والتزامن في مراتب الوجود.

٤ - المسائل المتعلقة بآيات مراتب الوجود، أي: إن للوجود عوالم وطبقات مخصوصة، ويعتقد فلاسفة المسلمين بأربعة عوالم كلية، أو أربع نشأت:

عالم الطبيعة، أو الناسوت.

عالم المثال، أو الملوك.

عالم العقول، أو الجبروت.

عالم الألوهية، أو اللاهوت.

فعالم الناسوت هو عالم المادة والحركة والزمان والمكان، وبعبارة أخرى:

عالٰم الطبيعة والمحسوسات، أو عالٰم الدنيا.

وعالٰم المثال أو الملكوت هو عالٰم أسمى من عالٰم الطبيعة، وله صور وأبعاد،  
إلا أنه فاقد للحركة والزمان والتغير.

وعالٰم الجبروت عالٰم العقول أو المعانٰي، الخالي من الصور والأشباح، ويغوص  
عالٰم الملكوت.

وعالٰم الالهوت هو عالٰم الألوهية والوحدانية.

٥ - المسائل المتعلقة بارتباط عالٰم الطبيعة بما فوقه من العوالم، وبعبارة  
أفضل: المسائل المتعلقة بحركة الوجود التزولية من الالهوت إلى الطبيعة، وحركة  
الطبيعة الصعودية إلى عالٰم أسمى، ولا سيما ما يرتبط بالإنسان، وهو ما يسمى  
بـ(المعاد) الذي احتل مساحة واسعة من الحكمة المتعالية.

#### الوجود والماهية:

أهم بحث في باب الوجود والماهية هو بحث أحصالة الوجود أو الماهية.  
ومفاده أننا ندرك في الأشياء معينين دائماً، وكلاهما يصدق عليها، أحدهما: الوجود،  
والثاني: الماهية، فإننا نعلم - مثلاً - أن الإنسان موجود، وأن الشجر موجود، والعدد  
موجود، والمقدار موجود ... وللمدد - مضافاً إلى ذلك - ماهية<sup>(١)</sup> أيضاً، كما أن  
للإنسان ماهية أخرى، فلو سألنا: ما هو العدد؟ كان لسؤالنا جواب، وإذا سألنا: ما  
هو الإنسان؟ كان له جواب آخر.

فإن لكثير من الأشياء وجوداً واضحاً، أي: إننا نعلم أنها موجودة، إلا أننا لا  
نعلم ما هي، فنحن نعلم - على سبيل المثال - أن العيادة موجودة، والكمبيوتر  
موجودة، إلا أننا نجهل حقائقهما.

كما أننا نعلم حقيقة كثير من الأشياء، فنحن نعلم - مثلاً - ما هو تعريف

---

١- الماهية مخفقة من (الماهوية)، فقد عُدَّ إلى عبارة (ما هو) التي يسأل بها عن هوية الشيء، فأضفت  
إليها الياء والفاء التصيرية، فصارت (ماهوية)، ثم خفت فصارت (ماهية).

(الدائرة) بوضوح، ولكن هل للدائرة وجود واقعي في الطبيعة العينية؟ فيتضح أن الوجود غير الماهية.

ومن جهة أخرى نعلم أن هذه الكثرة والإثنينية بين الماهية والوجود مجرد كثرة ذهنية لا واقع لها خارجاً، أي: ليس في الخارج شيئاً، فلا بد أن يكون أحدهما أصلياً والأخر اعتبارياً.

وهذا بحث متشعب الأطراف، ونحن إنما نهدف إلى الاطلاع على المصطلحات، والذي ينبغي لنا معرفته هو أن مسألة أصلية الوجود والماهية ليست عريقة، بل دخلت إلى الفلسفة في العالم الإسلامي في زمن (المغير داماد) أوائل القرن الحادى عشر الهجري، ولا تجد لها ذكرًا عند الفارابي وابن سينا والخواجة نصیر الدين الطوسي، بل ولا عند شیمی الشیرازی أيضًا.

وكان الميرداماد يرى أصلة الماهية، إلا أن تلميذه الشهير (صدر المتألهين) أثبتت أصلة الوجود، ومنذ ذلك الحين مال جميع الفلاسفة المرموقين إلى أصلة الوجود، وقد شرحنا في الجزء الثالث من (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) الدور الخاص للعرفاء والمتكلمين والفلسفه في المقدمات التي أدت إلى ظهور هذه الرؤية الفلسفية لدى صدر المتألهين.

ويجدر بنا التعرض لفلسفة انتعشت في عصرنا الحاضر تعرف أحياناً باسم (فلسفة أصلية الوجود) «الوجودية»، وهي فلسفة الـ (Existentialism)، وما يذكر فيها من أصلية الوجود يرتبط بالإنسان، وأنه - خلافاً لسائر الأشياء - ليس له ماهية محددة ولا قالب طبيعي معين؛ لأن الإنسان هو الذي يصوغ ويبني ماهية نفسه، وهذا الكلام صحيح إلى حدٍ ما، وقد أيدته الفلسفة الإسلامية، إلا أن ما هو معروف في الفلسفة الإسلامية باسم (أصلية الوجود) لا يختص بالإنسان فقط، بل يشمل جميع العالم، هذا أولاً، ثانياً: أن البحث الإسلامي في (أصلية الوجود) عن الأصلية بمعنى العينية، في قبال الاعتبارية والذهنية، في حين يدور بحث الوجودية (Existentialism) حول الأصلية بمعنى التقدم، فلا ينفي عدّ هاتين الفلسفتين فلسفتين واحدة.

## الدرس السابع

### العيدي والذهني

إن من بين تقسيمات الوجود انقسامه إلى: العيدي، والذهني. أما الوجود العيدي فهو الوجود الخارجي المستقل عن الذهن، فإذا تنا نعلم أن للجبل والبحر والصحراء وجوداً خارج الذهن، ومستقلاً عنه، سوأة أتصورها الذهن أم لم يتصورها، وسوأة أوجد ذهن أم لم يوجد.

كما أن للجبل والبحر والصحراء وجوداً ذهنياً أيضاً، فنحن حينما نتصور هذه الأشياء نوجدها في الذهن، وهو ما يُسمى بـ(الوجود الذهني).

وهنا يرد سؤالان:

الأول: ما هي المناسبة التي دعت إلى اعتبار صور الأشياء الموجودة في ذهتنا وجوداً آخر لتلك الأشياء؟ إذ لو صحت عدّ الصور الذهنية وجوداً، لصحت أيضاً عدّ ما نرسمه على القرطاس أو الجدران من صور للأشياء وجودات أخرى لها، نصلح عليها (الوجود العదاري أو القرطاسي) مثلاً. ونعن إذا اعتبرنا للصور الذهنية وجوداً فإنما نعتبره مجازاً لا حقيقة، في حين أن الفلسفة تعالج الأمور الحقيقة دون المجازية.

الثاني: أن مسألة الوجود الذهني ترتبط في الحقيقة بالإنسان، فهي واحدة من مسائله النفسية، فلا بد من ذكرها في علم النفس دون الفلسفة؛ لأنَّ مسائل الفلسفة

كلية، أما الجزئية فتحتخص بها العلوم.  
والجواب عن السؤال الأول: أن علاقة الصورة الذهنية بالشيء الخارجي - أي: علاقة الجبل والبدر الذهنيين بالجبل والبدر الخارجيين - أعمق بكثير من علاقة صورة الجبل أو البدر الجدارية أو القرطاسية بالأشياء الخارجية؛ إذ لو كان ما في الذهن مجرد صورة بسيطة لما أتيح وعيًّا وإدراكًا، ولكن حالة حال الصورة الجدارية التي لا تستطيع وعيًّا وعلماً، هذا مع أن الصورة الذهنية هي عين الوعي والعلم.

وقد أثبتت الفلسفة - في مسألة الوجود الذهني - أن سبب علمنا بالأشياء الخارجية هو عدم كون الصور الذهنية للأشياء بسيطة، بل هي نوع تحقق لماهية الأشياء الخارجية في ذهتنا، ومنه يتضح الجواب عن السؤال الثاني؛ إذ مهما كانت مسألة الصور الذهنية من مسائل النفس الإنسانية التي لابد من بحثها في علم النفس من جهة، فإنَّ لذهن الإنسان - من جهة ثانية - نشأة أخرى من الوجود تؤدي إلى انقسامه في ذاته إلى: ذهني وعياني، فيكون لها - بهذا اللحاظ - محل في الفلسفة.  
وقد أشار ابن سينا في بداية الإلهيات من كتاب الشفاء إلى أن المسألة الواحدة قد تكون فيها جهتان، تتبع لأجلهما في فنين، فتعلق مثلاً بالفلسفة وبالعلوم الطبيعية أيضاً، وهذا ما صرَّح به صدر المتألهين في تعليقاته على إلهيات الشفاء مفصلاً.

### الحقيقة والخطأ

حينما ندرس مسألة الوجود الذهني من زاوية أخرى نجد أنها ترتبط باهمية الإدراكات في إبراز الواقع، أي: تتعلق بمقدار ما لمدركتنا ومشاعرنا وتصوراتنا للعالم الخارجي من واقعية.  
فمن المسائل المهمة - التي التفت إليها الفلسفة قديماً - هي أنَّ ما ندركه بواسطة العواس أو العقل من الأشياء هل يطابق الواقع ونفس الأمر، أو لا؟

رأى جمع أنَّ بعض مدركاتنا العُسْتَة أو المقلية يطابق الواقع ونفس الأمر، وبعضها لا يطابقه، والذي يطابقه يستوي (حقيقة)، وما لا يطابقه يستوي (خطأً)، ونحن نعرف جزءاً من أخطاء الحواس؛ إذ يجوز الخطأ على الباصرة والسامعة والذائقة واللامسة والشامة.

إلا أنَّ أكثر مدركاتنا العُسْتَة - برغم ذلك - هي عين الحقيقة، فإننا ندرك الليل والنهار، والبعد والقرب، وكبير الحجم وصغره، والخشونة والنعومة، والبرودة والحرارة، بواسطة هذه الحواس، ولا نشك في أنها الحقيقة عينها، وليست خطأً. والعقل يخطأ أيضاً، وقد دُوِّن المنطق ليحول دون خطأ العقل في استدلاله، ولكنَّ أكثر استدلالاتنا المقلية - في الوقت نفسه - حقيقة، فإننا لا نشك مثلاً في صحة وواقعية خطواتنا الرياضية من جمع وطرح بالنسبة إلى الديون التي لنا أو علينا، وذلك فيما إذا أتعذرناها بدقة.

إلا أنَّ (السوفسطائيين) اليونانيين الذين تقدم ذكرهم قد أنكروا الفرق بين (الحقيقة) و(الخطأ)، وقالوا: إن تفكير وإحساس كلَّ فرد - مهما كان نوعه - هو (الحقيقة) بالنسبة إليه، وإن القياس في كلَّ شيء هو الإنسان.

إن (السوفسطائيين) - في الحقيقة - أنكروا (الواقع)، فلم يبق شيء لتكون مدركات الإنسان ومشاعره (حقيقة) في صورة مطابقتها إياه، (خطأً) في صورة عدم المطابقة.

وقد عاصرت هذه الجماعة سقراط، أي: إن عصر سقراط اقترنت بنهاية المرحلة السوفسطائية، وقد ثار سقراط وأرسطه بوجه سوفسطائيين، وكان (بروتاجوراس) (جورجياس) من أشهر الشخصيات السوفسطائية.

وقد ظهرت في المصور المتأخرة عن (أرسطو) - أي: في المرحلة الاسكندرانية - جماعة أخرى عرفت بـ(الشكاكين)، أو (Skeptics)، وأشهرهم شخص يدعى (بيرون)، والشكاكون لم ينكروا الواقع من الأساس، إلا أنهم أنكروا مطابقة مدركات الإنسان للواقع، وقالوا: إن الإنسان يتأثر في إدراك الأشياء بالوضع

النفسي الداخلي، والظروف الخارجية المخصصة، فهـى كـلـ شيء بشـكل معـين، وقد يرى شخصان شيئاً واحداً في حالـين مخـتلفـين، أو يـنظـرـانـهـ من زـاوـيـتين مـخـتلفـتين، فـيرـاهـ كـلـ منـهـما بشـكـلـ مـغـايـرـ لـمـاـ يـرـاهـ الآـخـرـ، فـيـكونـ الشـيـءـ الوـاحـدـ قـيـعاـ عندـ شـخـصـ، وجـيـلاـ عندـ آخـرـ، أوـ صـغـيرـاـ عندـ شـخـصـ، وكـبـيرـاـ عندـ آخـرـ، أوـ وـاحـداـ عندـ شـخـصـ وـاتـيـنـ عـنـدـ آخـرـ، أوـ يـكـونـ الطـقـسـ حـارـاـ عـنـدـ شـخـصـ، وـبارـداـ عـنـدـ آخـرـ، أوـ يـكـونـ طـعـمـ شـيـءـ حـلوـاـ عـنـدـ شـخـصـ، وـمرـأـاـ عـنـدـ آخـرـ، فـأـنـكـرـ السـوـفـطـائـيـوـنـ وـالـشـكـاكـونـ أـهـمـيـةـ حـكاـيـةـ الـعـلـمـ عـنـ الـوـاقـعـ.

وقد انبعثت عـقـائـيدـ السـوـفـطـائـيـوـنـ وـالـشـكـاكـيـنـ فـيـ العـصـرـ الـحـاضـرـ مـنـ جـديـدـ؛ إذـ مـالـ أـكـثـرـ الـفـلـاسـفـةـ الـفـرـيـسيـنـ إـلـىـ التـشـكـيكـ، فـأـنـكـرـ بـعـضـهـمـ كـالـسـوـفـطـائـيـوـنـ - الـوـاقـعـيـةـ مـنـ الـأـسـاسـ.

فقدـ أـنـكـرـ الـفـيـلـسـوـفـ وـالـأـسـقـفـ الـمـعـرـوـفـ (ـبـارـكـلـيـ)ـ الـوـاقـعـيـةـ الـخـارـجـيـةـ بشـكـلـ كـامـلـ، وـأـقـامـ عـلـىـ ذـلـكـ أـدـلـهـ مـفـعـمـ بـالـمـغـاـلـطـةـ، وـأـدعـىـ بـعـضـ دـعـمـ إـمـكـانـ رـدـهـاـ بـرـغـمـ عـلـمـ الـجـمـيعـ بـأـنـهـ لـيـسـ سـوـىـ مـغـاـلـطـاتـ لـاـ غـيـرـ.

وـالـذـيـنـ تـصـدـواـ لـرـدـ عـلـىـ السـوـفـطـائـيـوـنـ الـقـدـامـيـنـ مـنـ أـمـثـالـ (ـبـروـتـاـ جـورـاسـ)، أوـ السـوـفـطـائـيـوـنـ (ـالـمـثالـيـنـ)ـ الـمـعـدـيـنـ مـنـ أـمـثـالـ (ـبـارـكـلـيـ)، لـمـ يـدـخـلـواـ مـنـ الـبـابـ الـذـيـ بـؤـديـ إـلـىـ رـقـ الشـبـهـاتـ.

ويـرـىـ الـفـلـاسـفـةـ الـمـسـلـمـوـنـ أـنـ الـحـلـ الـأـسـاسـيـ لـهـذـهـ الشـبـهـ يـكـمـنـ فـيـ التـوـصـلـ إـلـىـ حـقـيـقـةـ الـوـجـودـ الـذـهـنـيـ.

يـشـرـعـ الـفـلـاسـفـةـ الـمـسـلـمـوـنـ - فـيـ درـاسـةـ الـوـجـودـ الـذـهـنـيـ - بـتـعرـيفـهـ أـولـاـ، فـيـقـولـونـ: «ـإـنـ الـعـلـمـ وـالـإـدـرـاكـ الـذـهـنـيـ عـبـارـةـ عـنـ وـجـودـ لـلـمـدـرـكـ (ـبـالـفـقـحـ)ـ لـدـيـ الـمـدـرـكـ (ـبـالـكـسـرـ)ـ»ـ، تمـ يـذـكـرـونـ بـعـضـ الـبـرـاهـيـنـ لـإـثـبـاتـ هـذـاـ الـمـدـعـيـ، وـبـعـدـهـاـ يـسـتـقـلـوـنـ الـإـشـكـالـاتـ عـلـىـ الـوـجـودـ الـذـهـنـيـ، وـيـرـدـوـنـهـاـ.

وـلـمـ يـكـنـ لـهـذـاـ الـبـحـثـ وـجـودـ فـيـ بـدـاـيـةـ الـعـصـرـ الـإـسـلـامـيـ، فـلـاـ يـكـونـ لـهـ وـجـودـ فـيـ الـمـصـرـ الـيـونـانـيـ بـالـأـوـلـيـةـ.

فاتضح -بناءً على ما حققناه -أنَّ أولَ شخص بحث هذه المسألة وأدخلها في الكتب الفلسفية والكلامية هو الخواجة نصير الدين الطوسي<sup>(١)</sup>، فأخذت مكانها المناسب في الفلسفة والكلام، وقد أفرد لها المتأخرون كصدر المتألهين والملا هادي السبزواري مكاناً مرموقاً في كتابهم.

ولا يوجد ذكر للوجود الذهني في كتب الفارابي وابن سينا وحتى شيخ الإشراق وأتباعهم، بل إنهم لم يتغفروا بهذا المصطلح، وقد ظهر مصطلح «الوجود الذهني» بعد عصر ابن سينا.

ويستفاد من كلمات الفارابي وابن سينا في مناسبات أخرى أنهما يعتقدان أيضاً بأنَّ الإدراك عبارة عن: (حضور الحقيقة المدركة عند المدرك)، إلا أنهما لم يقيما برهاناً على هذه الدعوى، ولم يفردا لها باباً مستقلاً للوجود، ولم يجعلاهما في تقسيم مستقل لتقسيمات الوجود.

---

١- إلا أنَّ الذي يبدو كما نبهنا بعض الأساتذة أنَّ أول من بحث هذه المسألة هو الفخر الرازي في كتابه (المباحث المشرقة)، المترجم.



مرکز تحقیقات کمپتوژنیک علوم روان‌شناسی

## الدرس الثامن

### الحدث والقدم

من المباحث الفلسفية التي لفت انتباه الفلسفة: مبحث العدoot والقدم. والحادث لغةً وعرفاً هو (الجديد)، والقديم بعكسه، إلا أن معنى العدoot والقدم في مصطلح الفلسفة والكلام يختلف عن معناهما في العرف العام، فالفلسفة حينما يبحثون فيما يرثون أيضاً معرفة ما هو جديد أو قديم، إلا أن مرادهم من حدوث الشيء: كونه مسبوقاً بالعدوم، وأنه لم يكن ثم كان، ومرادهم من قدم الشيء: أنه موجود دائماً، فلم يطرأ عليه العدم مطلقاً.

فلو كان عمر شجرة ألف ألف عام، فهي قديمة في العرف العام، إلا أنها حادثة في مصطلح الفلسفة والمتكلمين: لعدم وجودها قبل ألف ألف عام، ويرُفَع الفلسفة الحدوث بأنه: (سبق وجود الشيء بعده)، والعدم بأنه: (عدم سبق وجود الشيء بعده)، إذن الحادث ما تقدم عدمه على وجوده، والقديم ما لم يتقدم عدمه على وجوده.

وتبحث مسألة الحدoot والقدم عن الحقيقة الآتية، وهي: هل كلّ ما في الوجود حادث، فلا شيء قديم؟ أي: كلّ ما نأخذه بنظر الاعتبار لم يكن موجوداً ثم وجد، أو أن كلّ ما في الوجود قديم، ولا شيء منه حادث؟ أي: أن جميع الأشياء أزلية، أو أن بعض ما في الوجود حادث، وبعضه قديم؟ فالأشكال والصور

والظواهر حادثة مثلاً، إلا أن كلاماً من المواهـ والموضوعات وما عدا الطواهر قديم، أو أن الأفراد والأجزاء حادثة، والأنواع والأجناس قديمة؟ أو أن الله خالق الجميع وعلـة العلل هو القديم فقط، وكلـ ما سواه حادث؟ وبعبارة مختصرة: هل العالم حادث أو قديم؟

يرى المتكلمون المسلمين أن القديم هو الله فقط، وكلـ ما سواه مما يسمى بـ(العالم) - أعمـ من المادة والصورة والأفراد والأنواع والأجزاء والكلـيات وال مجرـدات - حادث، إلا أن الفلسفـة المسلمين يرون أن الحدـوت مختصـ بـالعالم الطبيعـة، أمـا عـالم ما فوقـ الطبيعـة والـ مجرـدات فـهي قـديمة، كما أنـ الأصول والـ الكلـيات في عـالم الطبيعـة قـديمة أيضـاً، والـ حادث فيه هو الفـروع والـجزـئيات فقط. وقد أثارـ بـحـث حدـوتـ العالم وـقدمـه جـدـلاً وـاسـعاً بينـ الفلـسفـة والـمتـكلـمين، فـكـفـرـ الفـزـالي - ذـو المـشـرب الصـوفـي فيـ الكـثـير منـ بـحـوثـه، والـكلـامي فيـ القـليل مـنـهاـ. ابنـ سـيناـ بـسـبـب بعضـ المسـائل التيـ منهاـ قـدمـ الـعالـم، ولـلفـزـالي كتابـ اسمـه (ـتهاـفتـ الفلـسفـةـ) أورـدـ فيهـ عـشرـين مـسـأـلة علىـ الفلـسفـةـ، وزـعـمـ أنهـ كـشـفـ منـ خـلالـهاـ النقـابـ عنـ تـناـقـضـهـ، وقدـ رـدـهـ ابنـ رـشدـ الأـندـلـسيـ فيـ كتابـ أـسـاءـ (ـتهاـفتـ).

يـقولـ المـتكلـمونـ: إذاـ لمـ يـكـنـ الشـيـءـ حـادـثـاـ وـكـانـ قـديـماـ لاـ يـكـونـ مـفـتـقاـ إـلـىـ الـخـالـقـ وـالـعـلـةـ، فـلـوـ فـرـضـناـ أـشـيـاءـ أـخـرىـ غـيرـ الـبـارـيـ تعـالـىـ قـديـمةـ أـيـضاـ لـاـ تـكـونـ مـفـتـقاـ إـلـىـ الـخـالـقـ، فـتـكـونـ مـثـلـ اللهـ تعـالـىـ وـاجـبـ الـوـجـودـ بـذـاتـهـ، إـلـاـ أنـ الـبـرـاهـينـ التـيـ تـبـيـتـ أـنـ وـاجـبـ الـوـجـودـ بـالـذـاتـ وـاحـدـ لـاـ تـجـيـزـ لـنـاـ الـاعـتـقادـ بـوـاجـبـ وـجـودـ آـخـرـ، فـلـاـ يـوـجـدـ غـيرـ قـديـمـ وـاحـدـ، وـكـلـ ماـ سـواـهـ حـادـثـ، إـذـنـ الـعالـمـ بـأـجـمـعـهـ - أـعمـ مـنـ الـمـجـرـدـاتـ وـالـمـاـذـيـاتـ وـالـأـصـولـ وـالـفـروعـ وـالـأـنـوـاعـ وـالـأـفـرـادـ وـالـكـلـ وـالـمـادـةـ وـالـصـورـةـ وـالـظـاهـرـ وـغـيرـ الـظـاهـرـ - حـادـثـ.

وـقدـ أـجـابـ الـفلـسفـةـ عـنـ ذـلـكـ بـجـوابـ مـتـينـ، فـقـالـواـ: إـنـ الـاشـتـباـهـ يـكـمنـ فـيـ اـفـراـضـكـ أـنـ الشـيـءـ إـذـاـ كـانـ أـزـلـياـ دـائـماـ فـهـوـ غـيرـ مـفـتـقاـ إـلـىـ الـعـلـةـ قـطـعاـ، فـيـ حـينـ أـنـ

الأمر ليس كذلك؛ لأن افتقار الشيء إلى العلة أو غناه عنها يرتبط بذات الشيء، وكونه واجب الوجود أو ممكنته<sup>(١)</sup>، ولا ربط له بعده وقدمه، فشعاع الشمس مثلاً نابع منها، ولا يمكنه أن يستقل عنها، فهو في وجوده متعلق بها، وناشئ عنها، سواء أقينا بعدم وجوده في زمان ما، أم قلنا بأزليته لو افترضنا أزلية الشمس، فافتراض أن شعاع الشمس أزلي وأبدى مثلها لا يعني أنه غني عنها.

ويدعى الفلاسفة أن نسبة العالم إلى الله كتببة الشعاع إلى الشمس، إلا أن الشمس لا تعي ما تفعله، فلا تصدر في أعمالها عن إرادة، أما الباري تعالى فهو عالم بذاته وأفعاله.

وأحياناً نجد في النصوص الإسلامية الأصلية مثل العبارة الآتية التي تقول: إن نسبة العالم إلى الله كتببة الشعاع إلى الشمس، كما نرى ذلك في قوله تعالى: «اللهُ ثُوْرُ الشَّمْنَوَتِ وَالْأَرْضِ»<sup>(٢)</sup>، فقد ذكر المفسرون في تفسيرها: أن الله سبحانه يضيء السماوات والأرض، وبعبارة أخرى: إن وجود السماوات والأرض شعاع إلهي.

ولم يقدم الفلاسفة أي دليل من العالم نفسه على قدمه، فذهبوا إلى هذه الدعوى متسلكين يكون الله سبحانه (فيضاً مطلقاً)، وأنه (قديم الإحسان)، فلا يمكننا افتراض أن فيضه وإحسانه محدود ومنقطع، وبعبارة أخرى: إن الفلسفه الإلهي قد توصلوا - بواسطة نوع من (البرهان اللهي) - إلى قدم العالم؛ وذلك يجعل الوجود وصفات الله تعالى مقدمة. والذين ينكرون الله يتذرعون عادة بقدم العالم، ويردّهم الفلسفه الإلهي بأن ما تستدلّون به على نفي الله نراه دليلاً على وجوده، مضافاً إلى أن قدم العالم مجرد افتراض عندكم، وهو مبرهن عليه عندنا.

١- بين الحكماء هذا المطلب بالشكل الآتي: (مناط احتجاج الشيء إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث)، وللتعميل رابع كتاب: (الد الواقع نحو المادية) للمؤلف.

٢- التور: ٣٥

## المتغير والثابت

وهو من البحوث الفلسفية القرية من مبحث الحادث والمتغير.  
لأشك في وجود تغيرات وتقلبات في العالم، فإننا قد انتقلنا بعد ولادتنا من  
حال إلى حال، وطوبينا مراحل، وسنطوي غيرها حتى يتنهى بنا المطاف إلى الموت،  
وهكذا الوضع بالنسبة إلى الأرض والبحار والجبال والأشجار والحيوانات والنجوم  
والمنظومة الشمسية وال مجرات.

فهل هذه التغيرات ظاهرة مرتبطة بالشكل والصورة وأعراض العالم، أو أنها  
أعمق من ذلك، فلا يوجد في العالم شيء ثابت أصلًا؟ وهل التغيرات التي تحدث  
في العالم دفعية آنية، أو أنها تدريجية زمانية؟

هذه المسألة عريقة في القدم؛ إذ بحثت في الفلسفة اليونانية، فقد ادعى  
ذيموقريطس (Democritus) – صاحب النظرية الذرية، والمعروف بالفيلسوف  
الضاحك – أن التغيرات والتحولات ظاهرية بأجسامها؛ وذلك لأن أساس وجود  
الطبيعة هو الذرات النوية، وهذه الذرات على حالة واحدة منذ الأزل؛ فلا تقبل  
التغير، وما نشاهده من التغيرات شبيه بالتغييرات العاصلة في ركام من الرمل يكون  
تارة بشكل، وأخرى بشكل آخر، دون حدوث أي تغير في ماهيته وحقيقةه.  
وتستند هذه النظرية بالنظرية (الميكانيكية)، وهذه الفلسفة نوع من الفلسفة  
الميكانيكية.

ولكن هناك فلسف يوناني آخر اسمه هرقلطيس (Heraclitus) يدعى  
عكس ذلك، فيقول: لا يبقى الشيء على حالة واحدة في لحظتين، وقد اشتهرت عنه  
هذه الجملة: (لا يمكن وضع القدم مرتين في النهر)؛ إذ في اللحظة الثانية لا القدم  
هي القدم الأولى، ولا النهر هو النهر الأول، وتعد هذه الرواية – طبعاً – مقابلة لرواية  
(ذيموقريطس)؛ لأنها ترى جميع الأشياء في حالة تغير وعدم ثبات، فهي في قبالها  
من هذه الجهة، لا من جهة أنها تقدم تفسيراً قائماً على أساس النظرية الديناميكية  
المعاكسة للنظرية الميكانيكية.

وترى فلسفة أرسطو أن تغير أجزاء الطبيعة بأجمعها مسألة لا تقبل النقاش والجدل، إنما الكلام في أنَّ أيًّا منها تغيرات تدريجية وزمانية، وأيًّا منها دفعية وأنية. وتسمى التغيرات التدريجية في هذه الفلسفة بـ(الحركة)، كما تسمى التغيرات الدفعية بـ(الكون والفساد)، فالوجود الدفعي هو (الكون)، والفناء الدفعي هو (الفساد). وبما أنَّ أرسطو وأتباعه يرون أنَّ تغيرات العالم الأساسية كلها – وبخاصة التغيرات التي تعرض على الجواهر – دفعية، يسمون هذا العالم بعالم الكون والفساد. فإذا كانت التغيرات دفعية تتحقق في آنٍ واحد، فالمتحقق في غير ذلك الآن هو الثبات، إذن لو ذهبنا إلى أنَّ التغيرات دفعية فلابد من عدّ مثل هذه التغيرات والثوابت نسبية، نظراً إلى أنها تتحقق في آنٍ واحد، وهي في غير ذلك (الآن) ثابتة، فالنتيجة أنَّ التغير لو كان بنحو الحركة فهو مطلق، ولو كان آنياً بنحو الكون والفساد فهو نسبي.

إذن يرى الأرسطيون: أن الثابت المطلق ليس له وجود في الطبيعة، (خلافاً لما يراه أصحاب ذيموقريطس)، إذ جميع الأشياء متغيرة، ولكن مادرامت الجواهر هي الأساس في الطبيعة، وأن تغيرات الجواهر دفعية، يحظى العالم بثبات وتغير نسبين، والثبات يكتنف العالم أكثر من التغير.

وقد صنف أرسطو وأتباعه الأشياء – كما نعلم – بنحو مخصوص، وأدرجوها في عشرة أجناس أساسية تعرف بالمقولات العشرة، وهي كالآتي: الجوهر، والكم، والكيف، والأين، والوضع، والمتى، والإضافة، والتجدد، والفعل، والانفعال.

ويرى الأرسطيون انحصر الحركة في مقوله الكم والكيف والأين، دون سائر المقولات الأخرى التي تعظمي ثبات نسبي؛ لأنَّ تغيرها دفعي، وبما أنَّ حركة المقولات الثلاثة المتقدمة ليست دائمة، فهي تتسع بثبات نسبي أيضاً، إذن الثبات في فلسفة أرسطو أكثر من التغير.

ويرى ابن سينا وقوع الحركة في مقوله الوضع أيضاً، فقد أثبت أنَّ بعض الحركات – كحركة الكرة حول محورها – من نوع الحركة الوضعية، لا الأينية.

وبذلك اخترت الحركات الأينية بعد ابن سينا بالحركات الانتقالية، إلا أن ما اكتشفه ابن سينا وارتضاه غيره لم يكن حركة أخرى، بل هو توضيع ل Maherie نوع من الحركة يراها الآخرون أينية، فأثبتت ابن سينا أنها من نوع الحركة الوضعية.

إن من بين التغيرات الأساسية التي أحدها صدر المتألهين في الفلسفة الإسلامية إثبات الحركة الجوهرية، فقد أثبتت ضرورة الذهاب إلى أن جواهر العالم في حالة حركة دائمة ومستمرة، ولو على أساس الأساس الأرسطية في المادة والصورة، فليس فيها لحظة ثبات، وأن الأعراض - أي المقولات التسع الأخرى - في حركة تتبعها، ويرى صدر المتألهين أن الطبيعة تساوي الحركة، وأن الحركة تساوي العدوات والقناة المستمرة والدائرين بلا انقطاع.

وبناءً على الحركة الجوهرية يتغير شكل العالم الأرسطي مطلقاً، إذ تكون الطبيعة والمادة متساوية للحركة، ويكون الزمان عبارة عن امتداد ومقدار هذه الحركة الجوهرية، ويكون الثبات متساوياً لما وراء الطبيعة، فما هو موجود إما تغير مطلق (الطبيعة)، أو ثبات مطلق (ما وراء الطبيعة)، وثبات الطبيعة هو ثبات النظم، لثبات الوجود، أي: أن العالم يحكمه نظام ثابت لا يتغير، إلا أن محتوى هذا النظام الواقع في داخله متغير، بل هو التغير عينه.

وإن هذا العالم مسبب في وجوده ونظامه بما وراء الطبيعة، ولو لا سيطرة العالم الآخر لانقطع الارتباط القائم بين ماضي ومستقبل هذا العالم المفعم بالتغييرات.



أشرنا في الدرس السادس إلى أن تقسيمات الوجود الأولية - أي التقسيمات التي ترتبط بشكل مباشر بالموجود بما هو موجود - تقع على عاتق الفلسفة الأولى. ونقول هنا: إن مبحث الثابت والمتغير كان يصنف - قبل صدر المتألهين - في عداد الطبيعتين؛ وذلك لأن كل حكم وتقسيم يخص الجسم بما هو جسم يرتبط بالطبيعتين، فكان يقال: إن الجسم إنما ثابت وإنما متغير، ويتعين آخر: إنما ساكن وإنما متحرك، وبعبارة ثالثة: الحركة والسكنون من عوارض الجسم، إذ لا بد من ذكر

بحث الثابت والمتحير في الطبيعتين فقط.

وقد ذكر أرسطو وابن سينا وأتباعهما بحوث الحركة والسكن في الطبيعتين. ولكن بعد إثبات أحالة الوجود واكتشاف الحركة الجوهرية على يد صدر المتألهين اتضح أن طبائع العالم متحركة بما هي متحركة، ومتغيرة بما هي متغيرة، أي: إن الجسم ليس شيئاً تعرض عليه الحركة وتسلب منه أحياناً، فنسبي حالة عدم الحركة بالسكن، بل إن طبائع العالم هي الحركة بعينها، والنقطة المقابلة لهذه الحركة الجوهرية هي (الثبات) لا (السكن)، فإن السكون يصدق في مورد العركات العارضة التي نسمى حالة (عدمها) بالسكن، وأما في مورد الحركة الذاتية الجوهرية فلا يمكن افتراض السكون.

والنقطة المقابلة لهذه الحركة الجوهرية - التي هي عين الجوهر - جواهر يعده ثبات عين ذاتها، وهي موجودات فوق المكان والزمان، ومجردة عن القوة والاستعداد والأبعاد المكانية والزمانية، فليس الجسم - بناءً على ذلك - إما ثابتاً وإما متغرياً، بل الموجود بما هو موجود هو الذي يكون إما عين الثبات (وجودات ما فوق المادة)، وإما عين السيلان والصبرورة والحدث الاستمراري (عالم الطبيعة). إذن الوجود كما ينقسم في ذاته إلى الواجب والممكن ينقسم في ذاته كذلك إلى الثابت والمتحير.

ولذا يرى صدر المتألهين أن جزءاً من العركات - وهي العركات العارضة على الجسم، والتي يقابلها السكون - ينبغي ذكره في الطبيعتين، وأما سائر العركات فلابد من بعثها وتحقيقها في الفلسفة الأولى؛ لكونها من عوارض الجسم الطبيعي، وقد ذكر صدر المتألهين مباحثات الحركة في الأمور العامة من (الأسفار) ضمن بحث القوة والفعل، وكان الحق أن يفرد لها باباً مستقلاً.

إن من النتائج المهمة لهذا الكشف العظيم - القائم على انقسام الوجود في ذاته إلى الثابت والمتحير، وأن الثابت نحو من الوجود، والمتحير نحو آخر منه - هو أن (الصبرورة) مرتبة من الوجود، وإن كان بإمكاننا - لاعتبار ما - أن نجعل (الصبرورة)

تركيبياً ومزرياً من الوجود والعدم، إلا أن هذا التركيب والامتراج ليس حقيقةً، بل هو نوع اعتبار ومجاز<sup>(١)</sup>.

والحقيقة أن إثبات أصلية الوجود واعتبارية الماهية هو الذي أدى إلى كشف هذه الحقيقة الهامة، فلو لا أصلية الوجود لما أمكن تصور العركة الجوهرية أولاً، ولما أمكن تصور أن (السylan والصيروة مرتبة من الوجود) ثانياً.

وقد اتخذت العركة في الفلسفة الغربية المعاصرة مكانها بطرق أخرى، فذهب بعض الفلاسفة إلى أن العركة ركن الطبيعة الأساسي، وبعبارة أخرى: الطبيعة – بنظر هؤلاء – تساوي (الصيروة)، ولكن بما أن هذه الفكرة لم تقم على أساس أصلية الوجود، وانقسامه الذاتي إلى الثابت والمتغير، تصور هؤلاء الفلسفه أن (الصيروة) تعني الجمع بين التقىضين، الذي ذهب القدماء إلى استعماله، وتتصوروا أيضاً أن (الصيروة) تلازم بطلان أصل (الهوهوية) التي اعتبرها القدماء أمراً مسلماً.

فقد ذكر هؤلاء الفلسفه أن الأصل الذي ساد التفكير الفلسفى عند القدماء هو (أصل الثبات): إذ تصوروا أن الموجودات ثابتة، فذهبوا إلى دوران أمر الأشياء بين (الوجود) و(العدم)، وعليه لابد من أن يكون الصريح واحداً منها فقط (أصل امتناع اجتماع التقىضين وارتفاعهما)، فالكتان دائمًا إما الوجود وإما العدم، ولا يوجد شق ثالث، وبما أنهم اعتقادوا أن الأشياء ثابتة، تصوروا أن الشيء هو نفسه دائمًا (أصل الهوهوية)، ولكن مع اكتشاف أصل العركة والتغير في الطبيعة، وأن الطبيعة دائمًا في حالة (صيروة)، ففَدَّ هذان الأصلان اعتبارهما؛ وذلك لأن الصيروة جمع بين الوجود والعدم، فحينما يكون الشيء موجوداً وعديداً تتحقق (الصيروة)، فالشيء الذي هو في حال الصيروة موجود ومنعدم، وهو في كل لحظة غيره في اللحظة الأخرى، وفي عين كونه حقيقة ذاته هو غيره، وأن ذاته تسلب من ذاته، إذن لو كان الأصل الذي يحكم الأشياء هو الوجود والعدم لكان كل من أصل امتناع اجتماع التقىضين وأصل الهوهوية صحيحاً، ولكن بما أن الأصل

١- راجع معاشرة: (أصل الصناد في الفلسفة الإسلامية)، في كتاب: (معاصرات فلسفية) للمؤلف.

الحاكم هو (الصيغة)، لا يصح كلا هذين الأصلين.  
وبعبارة أخرى: إن أصل امتناع اجتماع التقىضين وأصل الــهــوهــية – اللذين كانا يــحــكــمــانــ الــذــهــنــيــةــ الــقــدــيمــةــ بــلــاــ مــنــازــعــ – قد تــبــعــاــ منــ أــصــلــ آــخــرــ كــانــ مــســيــطــراــ عــلــىــ الــذــهــنــيــةــ الــقــدــيمــةــ بــشــكــلــ مــطــلــقــ أــيــضــاــ، وــهــوــ (أــصــلــ الثــباتــ)، وــلــكــنــ بــعــدــ أــنــ ثــبــتــ بــطــلــانــ هــذــاــ أــصــلــ – بــوــاســطــةــ الــعــلــوــمــ الــطــبــيــعــةــ – يــســقــطــ ذــاـنــكــ الأــصــلــاــنــ قــهــرــاــ عــنــ الــاعــتــارــ .  
وهــذــاــ هوــ ماــ تــصــورــهــ الــكــثــيرــ مــنــ الــفــلــاســفــةــ الــمــعــدــثــيــنــ، اــبــتــادــاــ مــنــ (ــهــيــجــلــ)ــ إــلــىــ يــوــمــنــ هــذــاــ .

إــلــاــ أــنــ صــدــرــ الــمــتــأــلــهــيــنــ توــصــلــ إــلــىــ بــطــلــانــ (ــأــصــلــ الثــباتــ)ــ بــطــرــيــقــ آــخــرــ، فــالــعــرــكــةــ الــيــ اــكــشــفــهــاــ تــعــنــيــ أــنــ الــطــبــيــعــةــ مــساــوــيــةــ لــعــدــمــ الــثــباتــ، وــأــنــ الــثــباتــ مــساــوــيــةــ لــلــتــجــرــدــ، إــلــاــ أــنــ فــيــ الــوقـــتــ نــفــســهــ – لــاــ يــذــهــبــ إــلــىــ مــاــ ذــهــبــ إــلــىــ الــفــلــاســفــةــ الــمــعاــصــرــوــنــ، فــلــاــ يــقــولــ بــيــطــلــانــ أــصــلــ اــمــتــنــاعــ اــجــمــعــاــ الــتــقــىــضــيــنــ وــاــرــتــفــاعــهــاــ، لــكــونــ الــطــبــيــعــةــ مــساــوــيــةــ لــالــصــيــغــرــةــ، أــوــ عــلــىــ حــدــ تــعــبــرــهــ: (ــمــساــوــيــةــ لــلــســيــلــانــ وــالــصــيــغــرــةــ)ــ، بــلــ هــوــ فــيــ الــوقـــتــ الــذــيــ يــرــىــ فــيــهــ (ــالــصــيــغــرــةــ)ــ نــوــعــاــ مــنــ الــجــمــعــ بــيــنــ الــوــجــودــ وــالــعــدــمــ، لــاــ يــرــاــهــ اــجــمــعــاــ لــلــتــقــىــضــيــنــ؛ــ وــذــلــكــ لــأــنــهــ اــكــشــفــ أــصــلــاــ أــمــ مــفــادــهــ:ــ أــنــ الــوــجــودــ يــنــقــســمــ فــيــ ذــاـنــهــ إــلــىــ:ــ الــثــابــتــ وــالــمــتــغــيــرــ، وــأــنــ الــثــابــتــ مــرــتــبــةــ مــنــ الــوــجــودــ، لــاــ أــنــهــ تــرــكــيــبــ مــنــ الــوــجــودــ وــالــعــدــمــ، كــمــاــ أــنــ الــمــتــغــيــرــ مــرــتــبــةــ أــخــرــ مــنــ الــوــجــودــ أــيــضــاــ، وــلــيــســ تــرــكــيــباــ مــنــ الــوــجــودــ وــالــعــدــمــ، فــتــرــكــبــ (ــالــصــيــغــرــةــ)ــ مــنــ الــوــجــودــ وــالــعــدــمــ لــيــســ جــمــعــاــ بــيــنــ الــتــقــىــضــيــنــ، كــمــاــ أــنــهــ لــيــســ ســلــبــاــ لــلــشــيــءــ مــنــ نــفــســهــ .

فيــكونــ الاــشــتــاءــ الــذــيــ وــقــعــ فــيــ الــفــلــاســفــةــ الــمــعــدــثــوــنــ نــاشــتاــ مــنــ جــهــتــيــنــ:

الأــولــىــ:ــ أــنــهــ لــمــ يــدــرــكــواــ انــقــســامــ الــوــجــودــ إــلــىــ الــثــابــتــ وــالــمــتــغــيــرــ .

الــثــانــيــةــ:ــ أــنــ تــصــورــهــمــ لــأــصــلــ التــاقــضــ وــالــضــادــ لــمــ يــكــنــ مــتــقــناــ .



مرکز تحقیقات کامپیوئری علوم اسلامی

## الدرس التاسع

### العلة والمعلول

تُعدُّ مسألة العلة والمعلول من أقدم المسائل الفلسفية؛ إذ ذكرت في جميع النظومات الفلسفية، خلافاً لأصالة الوجود، أو الوجود الذهني مما يحظى بمنزلة رفيعة في بعض الفلسفات، ويرغم ذلك لا تبعد له أدنى ذكر في الفلسفات الأخرى، أو بحث القوة والفعل الذي أدى دوراً هاماً في الفلسفة الأرسطية، أو بحث الثابت والتغير الذي نال درجة رفيعة في فلسفة صدر المتألهين.

إن (العلية) نوع ارتباط بين شيئين، أحدهما علة، والآخر معلول، بل هو ارتباط وثيق وعميق؛ إذ يمكن هذا الارتباط في أن العلة موجدة للمعلول؛ لأن ما يحصل عليه المعلول من العلة هو تمام حقيقته وجوده، فلولا العلة لما كان المعلول، ولا يوجد في غير العلية مثل هذا الارتباط المؤدي إلى انعدام كلّ واحد من طرفي الارتباط إذا انعدم الآخر، فجاجة المعلول إلى العلة من أشدّ الحاجات؛ لأنها حاجة وافتقار في أصل الوجود، فإذا أردنا تعريف العلة - بناءً على ذلك - فلا بد أن نقول: (هي ما يحتاج إليه المعلول في وجوده).

\* \* \*

ومن الأمور التي تبحث في باب العلة والمعلول: أن كلّ ظاهرة معلولة، وكلّ معلول مفتقر إلى علة، إذن كلّ ظاهرة مفتقرة إلى علة، أي: إذا لم يكن الشيء في

ذاته عين الوجود، ثم عرض عليه الوجود فتُوجَد، فلابد أن يكون هناك ما أوجده وهو ما تُسميه بـ(العلة)، فلا وجود لظاهرة بلا علة؛ وفي قبال ذلك رأي يفترض وجود الظواهر بلا علة، وهو ما يسمى بـ(الصدفة)، والفلسفة تتبنى أصل العلية، وتنتفي فرضية (الصدفة) بشدة.

إن كون كل ظاهرة معلومة تفتقر إلى علةٍ مما أجمع عليه الفلاسفة والمتكلمون، إلا أن المتكلمين يغترون عن هذه الظواهر بـ(الحادية)، ويعتبر عنها الفلاسفة بـ(المحكمة)، فيقول المتكلمون: كل (حدث) معلوم، ومتغير إلى علة، ويقول الفلاسفة: كل (ممكن) معلوم، ومتغير إلى علة، وهذا التعبيران المختلفان يؤديان إلى نتائج مختلفة أشرنا إليها في مبحث العدوى والقدم.

\* \* \* \*

ومن مسائل باب العلة والمعلوم: أن كل علة توجد مطلقاً مخصوصاً فقط، فلا يتتج منها كل معلوم، وأن كل معلوم يتبع من علة مخصوصة، فلا يتبع من كل علة، وبعبارة أخرى: إن بين موجودات العالم روابط مخصوصة، فلا يمكن أن يكون كل شيء منشأ لكل شيء، ولا يمكن أن ينشأ كل شيء من كل شيء، وهذا ما نجزم به في حياتنا اليومية، فتناول الطعام مثلاً علة للشبع، وشرب الماء علة للارتواء، والدراسة علة للتعلم، فإذا أردنا التوصل إلى واحدٍ من هذه المعلومات فلا بد من اللجوء إلى علته المختصة، فلا نلجأ لبلوغ الشبع إلى شرب الماء أو الدراسة، كما لا نلجأ إلى الأكل حينما نروم التعلم.

والفلسفة تثبت أن بين جميع ظواهر العالم مثل هذه الرابطة العتيمة، وتعبر عن ذلك بقولها: (بين كل معلوم وعلته سخية ومتاسبة خاصة لا توجد بين العلة الأخرى ومعلومها).

ويعد هذا الأصل من أهم الأصول التي تنظم تفكيرنا، فليس العالم في أعينا مجموعة مشتقة يحكمها الاضطراب والشوائية، ولا يكون كل شيء فيه سبباً لأي شيء آخر، بل يمثل العالم أمامنا بوصفه عالماً منظماً ومرتبأ، فلكل جزء من أجزاءه

مكانه المخصوص، ولا يمكن لأي جزء فيه أن يحتل مكان الجزء الآخر.

\* \* \*

والمسألة الأخرى في باب العلة والمعلول: أن العلة في الفلسفة الأرسطية على أربعة أقسام: العلة الفاعلية، والعلة الفائتة، والعلة المادية، والعلة الصورية. وهذا ما ينطبق تماماً على مصنوعات الإنسان، ففي بناء البيت مثلاً يُمثل العمال والبناء العلة الفاعلية، والسكنى في البيت العلة الفائتة، والمواد الإنسانية المستعملة فيه العلة المادية، وأما الشكل الظاهري الذي يميزه من بناء المسجد وغيره فهو العلة الصورية.

ويرى أرسطو أن كلّ الظواهر الطبيعية كالعمر مثلاً أو النبات أو الإنسان لها هذه العلل الأربع المقدمة أيضاً.

\* \* \*

ومن مباحث العلة والمعلول: أن العلة في مصطلح علماء الطبيعة - أي: في مصطلح الطبيعيات - تختلف قليلاً عن العلة في مصطلح الإلهيات والعلماء الإلهيين، فالملة من وجهة نظر العلم الإلهي - الذي نسميه حالياً بالفلسفة - عبارة عن المُوجود، فالفلسفه إنما يجعلون الشيء علة لشيء آخر فيما إذا كان موجوداً له، وإن لم يكن (علة)، بل هو ما يدعونه أحياناً بـ(المعد). إلا أن علماء الطبيعة يطلقون كلمة (العلة) ولو كان الارتباط بين الشيئين نوعاً من التحرير والتراكب، وعليه يكون البناء في مصطلح علماء الطبيعة (علة) البيت: لأنّه صار سبباً لبناء البيت عن طريق سلسلة من التغيرات، إلا أن العلماء الإلهيين لا يرون البناء علة البيت أبداً، لأنّه لم يوجد البيت، إذ كانت موادّ البيت موجودة سابقاً. وما قام المعمار به مجرد ترتيب هذه المواد بشكل مخصوص، وهكذا الأب والأم بالنسبة إلى الولد، فإنهما علة في مصطلح علماء الطبيعة، في حين أنهما في مصطلح الفلسفة (مقدمة) (معد) و(منفذ).

\* \* \*

والمسألة الأخرى التي تبحث في باب العلة والمعلول أن سلسلة العلل - المراد هو العلل في مصطلح الفلاسفة طبعاً، لا العلل في مصطلح علماء الطبيعة، أي: علل الوجود، لا علل المعرفة - متناهية، ويستحيل أن لا تنتهي، أي: لو كان وجود شيء صادراً عن علة وقائماً بعلة، وكانت تلك العلة قائمة بعلة أخرى هي بدورها قائمة بعلة ثالثة، فمن الممكن أن ترتفع هذه السلسلة إلىآلاف أوآلاف الآلاف من العلل، وكل واحد منها صادر عن الآخر، ولكن في نهاية الأمر لابد أن تنتهي إلى علة قائمة بالذات، لا بعلة أخرى؛ لأن تسلسل العلل غير المتناهية باطل، وقد أقام الفلاسفة على بطلان التسلسل براهين كثيرة، ويختصرون هذا التعبير بقولهم: (تسلسل العلل محال)، بل يختصرون أنه أكثر فيقولون: (التسلسل محال)، ويريدون بذلك: (أن تسلسل العلل غير المتناهية محال).

وكلمة (التسلسل) مأخوذة من (السلسلة) التي هي عبارة عن مجموعة حلقات مربوطة بعضها ببعض، وقد شبه الفلاسفة نظام العلل والمعلولات وترتيبها بهذه السلسلة ذات الحلقات المتعاقبة.

## الدرس العاشر

### الوجوب والإمكان والامتناع

من المسائل الفلسفية المهمة الأخرى مبحث (الوجوب والإمكان والامتناع)، المعروفة بـ(المواذ الثلاثة).

يقول المناطقة: إذا نسبنا محمولاً إلى موضوع، فقلنا مثلاً: (الألف باه)، فعلاقة الباء بالألف لا تخلو من واحدة من هذه العلاقات الثلاثة، فهي إما ضرورية حتمية لا تختلف، وبعبارة أخرى: يأبى العقل خلافها، أو على العكس، بأن تكون امتناعية، أي: يستحيل أن يعرض المعمول فيها على الموضوع، وبعبارة أخرى: إن العقل يأباهما، أو تكون بنحو يمكن معه أن ثبت أو تنتفي، وبعبارة أخرى: إن العقل لا يأباهما، ولا يأبى خلافها.

فلو أخذنا بنظر الاعتبار علاقة الأربعة بالزوجية لوجودها ضرورية وحتمية لأن العقل يأبى خلافها، ويقول: إن الأربعة زوج بالضرورة والوجوب، فالحاكم على هذه العلاقة هو الوجوب والضرورة.

ولو قلنا: (الخمسة زوج). فالعلاقة هنا امتناعية، أي: إن الخمسة تمنع عن الزوجية، ويأباهما لها العقل، فالعلاقة القائمة بين الخمسة والزوجية هي الامتناع والاستحاله.

ولو قلنا: (الجُوَّ صَحْوٌ)، فالعلاقة إمكانية، أي: إن طبيعة الجُوَّ لا تقتضي الصحو حتماً، ولا القيم حتماً، بل كلامها مسكن، فتكون العلاقة بين الجُوَّ وكونه صحوأ

إمكانية.

إذن العلاقة القائمة بين كلّ موضوع ومحمول لا تخرج في واقعها عن واحد من هذه الحالات التي نسمّيها أحياناً - لاعتبار خاص - بـ(المواء)، هذا ما يقوله المناطقة.

أما الفلاسفة الذين يبحثون في الوجود، فيقولون: إذا أخذنا كلّ (معنى) و(مفهوم) بنظر الاعتبار، وجعلناه موضوعاً، ونسبنا إليه (الوجود) بوصفه ممولاً، لا يخرج عن واحد من ثلاثة أقسام: علاقة الوجود بذلك المفهوم والمعنى إما أن تكون وجوبية، أي: إن ذلك الشيء موجود وجوباً وضرورة، فنسميه بـ(واجب الوجود).

ويسمى البحث عن (الله) سبحانه في الفلسفة بـ: مبحث إثبات واجب الوجود، والبراهين الفلسفية تقضي بوجود المموج الذي يستعمل عليه العدم، ويكون الوجود بالنسبة إليه ضرورياً.

أو تكون علاقة الوجود بالمفهوم امتناعية، أي: يستعمل عليه الوجود، بل لابد من أن لا يوجد ضرورة وجوباً، فنسمى ذلك المفهوم بـ(ممتنع الوجود)، كالجسم الذي يكون في آن واحد كروياً ومكمباً.

أو تكون علاقة الوجود بذلك المعنى إمكانية، أي: إن ذلك المعنى لا ي-abs في الوجود ولا العدم ذاتاً، فنسمى المعنى بـ(ممكن الوجود)، وكل الأشياء في العالم من قبيل: الإنسان والحيوان والشجر والماء وغيرها، مما يظهر بتأثير سلسلة من العلل ثم ينعدم - ممكنة الوجود.

\* \* \*

المسألة الأخرى في الوجوب والإمكان: أن كلّ ممكّن الوجود بالذات يغدو بواسطة علته واجب الوجود، إلا أنه واجب الوجود بالغير لا بالذات، أي: إن كلّ ممكّن الوجود إذا وجدت جميع عللها وشرائطه يوجد حتماً، وبصير واجب الوجود بالغير، وإذا لم توجد - بأن فقد واحد من شروطه وأجزاء علته - يكون ممتنع

الوجود بالغير، ولذلك يقول الفلاسفة: (الشيء ما لم يجب لا يوجد). إذن لا يوجد شيء ولا يمكن أن يوجد إلا بحكم الضرورة والوجوب، وفي ظلّ نظام حتميٍ لا يختلف، فالنظام العاكم على العالم والأشياء نظام ضروري ووجوبي وقطعي لا يختلف. وبحسب اصطلاح الفلسفة المعاصرة: النظام الذي يحكم العالم نظام جري<sup>(١)</sup>.

وقد ذكرنا في بحث العلة والمعلول: أن أصل السنخية بين العلة والمعلول يمنع تفكيرنا نظماً مخصوصاً، وربطنا بين الأصول والفرع، وبين العلل والمعلولات في الذهن.

ونقول الآن: إن هذا الأصل القائل: إن كل ممكّن الوجود يكتسب الضرورة من علته - والذي هو من جهة مرتبط بالعلة والمعلول، ومن جهة أخرى بالضرورة والإمكان - يطبع نظامنا الفكري بشأن العالم بطابع مخصوص، وهو أن هذا النظام ضروري وحتمي لا يختلف، وتبيّن الفلسفة هذه القضية بعبارة قصيرة، وهي: (أصل ضرورة العلة والمعلولة).

فلو آمنا بالعلة الغائية في الطبيعة، وأن الطبيعة تبحث في حركتها ومسيرتها عن غايات تنتهي بدورها إلى غاية أصلية هي غاية الغايات، فسوف يتخد النظام العاكم على العالم لوناً آخر جديداً أيضاً، إلا أنها لا تدخل في بحث الغايات الذي هو بحث مهم وممتع جداً، وتركه إلى الدروس الفلسفية المختصة.

\*\*\*

إلى هنا ينتهي بحثنا في كليات الفلسفة، ولكن هناك مسائل أخرى لابد من معرفة كلياتها بشكل إجمالي، من قبيل: الوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والجوهر والعرض، وال مجرد والمادي، نأمل أن تتاح لنا فرصة الحديث عنها في المستقبل إن شاء الله.

---

١- وهذا الجبر يختلف عن الجبر المقابل للاختيار، المستعمل في مورد الإنسان، فلا ينفي الخلط بينهما، ولا ماناة بين كون نظام العالم ضرورياً والإنسان مختاراً.



مرکز تحقیقات کمپیوئر سیوی هندی

## الفهرس

### المنطق

٣	المقدمة
٩	الدرس الأول
٩	تمهيد
٩	ما هو المراد (من العلوم الإسلامية؟)
١٥	الدرس الثاني
١٥	علم المنطق
١٦	تعريف المنطق
١٦	فائدة المنطق
١٧	خطأ الذهن
١٩	الدرس الثالث
١٩	موضوع المنطق
٢٣	الدرس الرابع
٢٣	التصور والتصديق
٢٤	العلم والإدراك
٢٥	الضروري والنظري

الدرس الخامس .....	٢٧
الكتي والجزئي .....	٢٧
النسبة الأربعة .....	٢٨
الكليات الخمسة .....	٣٠
الدرس السادس .....	٣٣
الحدود والتعريف .....	٣٣
الأمثلة .....	٣٤
الحد و الرسم .....	٣٦
الدرس السابع .....	٣٧
قسم التصديقات .....	٣٧
الدرس الثامن .....	٤١
تقسيمات التقاضيا .....	٤١
الحملية والشرطية .....	٤١
الموجبة والسلبية .....	٤٤
القضية المحصورة وغير المحصورة .....	٤٤
الدرس التاسع .....	٤٩
أحكام التقاضيا .....	٤٩
الدرس العاشر .....	٥٣
التناقض - المكس .....	٥٣
العكس .....	٥٦
الدرس الحادي عشر .....	٥٩
القياس .....	٥٩
ما هو القياس؟ .....	٥٩
الدرس الثاني عشر .....	٦٣

63 .....	أقسام القياس.....
64 .....	القياس الاستثنائي.....
65 .....	القياس الاقتراني.....
79 .....	الدرس الثالث عشر.....
79 .....	أهمية القياس (١).....
71 .....	تعريف التفكير.....
77 .....	الدرس الرابع عشر.....
77 .....	أهمية القياس (٢).....
83 .....	الدرس الخامس عشر.....
83 .....	أهمية القياس (٣).....
91 .....	الدرس السادس عشر.....
91 .....	الصناعات الخمسة.....

## الفلسفة

97 .....	الدرس الأول .....
97 .....	ما هي الفلسفة ؟ (١).....
97 .....	التعریف اللغوی والتعریف المعنوي.....
99 .....	لغط الفلسفة.....
100 .....	في مصطلح المسلمين:.....
101 .....	الفلسفة الحقيقة أو العلم الأعلى.....
100 .....	الدرس الثاني .....
100 .....	ما هي الفلسفة ؟ (٢).....
100 .....	ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا).....
106 .....	الفلسفة في العصر الحديث.....

١٠٩	انفصال العلوم عن الفلسفة.....
١١١	الدرس الثالث.....
١١١	الفلسفة الإشراقية والفلسفة المشائية.....
١١٩	الدرس الرابع.....
١١٩	المدارس الفكرية الإسلامية.....
١٢٥	الدرس الخامس.....
١٢٥	الحكمة المتعالية.....
١٢٧	نظرة عامة إلى الفلسفات.....
١٣١	الدرس السادس.....
١٣١	مسائل الفلسفة.....
١٣٣	:الوجود والماهية.....
١٣٥	الدرس السابع.....
١٣٥	العيبي والذهني.....
١٣٦	الحقيقة والخطأ.....
١٤١	الدرس الثامن.....
١٤١	الحدوث والقدم.....
١٤٤	.المتغير والثابت.....
١٥١	الدرس التاسع.....
١٥١	العلة والمعلول.....
١٥٥	الدرس العاشر.....
١٥٥	الوجوب والإمكان والامتناع.....
١٥٩	الفهرس.....

٤٦

الكلام

مَدْخَلُ إِلَى الْعِلْمَوْمِ الْاسْلَامِيَّةِ (٢)

لِكَلَافِرِ - لِغَرْفَانِ - لِجَنَاحِ الْعِلْمِيَّةِ

الدُّسْنَازُ الشَّهِيدُ رَضِيَ الْأَصَهَّرِيُّ

تَرْجُمَةُ: حَسَنٌ عَلَيْهِ الْبَارِئُ

مُراجِعَةُ: السَّيِّدُ عَلَيْهِ مُطْهَرٌ

لِكَلَافِرِ الْأَسْلَامِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کمپیوتر و اطلاعات ملی

## الدرس الأول

### علم الكلام

إن الكلام من العلوم الإسلامية، وهو علم يبحث فيه عن العقائد الإسلامية، أي ما يجب الاعتقاد والإيمان به من وجهة نظر الإسلام، فيقوم بتوضيحها والاستدلال عليها والدفاع عنها.

يرى علماء الإسلام: أن مجموع التعاليم الإسلامية على ثلاثة أقسام:

١ - قسم العقائد، وهي المسائل والعلوم التي يجب التعرف عليها والإيمان بها، من قبيل: التوحيد، وصفات الباري تعالى، والنبوة العامة والخاصة، وما إلى ذلك من المسائل الأخرى وهناك بالطبع بعض الاختلافات بين الفرق الإسلامية فيما هو داخل في أصول الدين وما هو خارج عنها.

٢ - قسم الأخلاق، وهو المسائل التي تتحدث عن الصفات الروحية والسمجايا الأخلاقية التي ينبغي للإنسان أن يتخلص بها، من قبيل: العدالة والتقوى والشجاعة والعفة والحكمة والاستقامة والوفاء والصدق والأمانة وغيرها من الأمور.

٣ - قسم الأحكام، وهي: المسائل التي تتعلق باعمال الإنسان وأفعاله، من قبيل: الصلاة والصيام وال Hajj والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبيع والإيجارة والنكاح والطلاق وتقسيم الإرث، وغيرها من الأمور.

أما القسم الأول من هذه الأقسام فينابط بعلم الكلام، وأما الثاني فيكتفله علم

الأخلاق، وأما الثالث فيقع على عاتق علم الفقه  
والمقسم في هذا التقسيم هو (العلوم الإسلامية) الواقعة في صميم الإسلام، دون  
العلوم التمهيدية التي تقع مقدمة للتحقيق بشأن العلوم الإسلامية، من قبيل: الأدب  
والمنطق، بل والفلسفة أحياناً.

وقد لوحظ في هذا التقسيم جهة ارتباط التعاليم الإسلامية بالإنسان، فإنَّ  
(العائد) ترتبط بعقل الإنسان وفكره، وعلم (الأخلاق) يرتبط بسمجياته وخصاله،  
وعلم (الفقه) يرتبط بأفعاله وسلوكه.

وسيتضح من خلال التعرض للكليات علم الفقه: أنَّ الفقه وإنْ كان من الناحية  
التي يبحثها الفقهاء علمًا واحداً، إلا أنه من ناحية أخرى يحتوي علوماً عديدة.  
ومهما كان، فإنَّ علم الكلام هو علم العوائد الإسلامية، وقد أطلق عليه في  
السابق علم (أصول الدين) أو (التوحيد والصفات).

### بداية علم الكلام

ليس بالإمكان تحديد بداية علم الكلام وتاريخ نشوئه بين المسلمين بشكل  
دقيق، إلا أنَّ المتسال عليه أنَّ بعض المسائل الكلامية، من قبيل: الجبر والاختيار،  
والعدل قد ظهرت بين المسلمين في النصف الثاني من القرن الهجري الأول، وربما  
أمكن القول: إنَّ أول مدرسة صدرت عنها هذه المسائل هي مدرسة الحسن البصري  
(ت: ١١٠ هـ).

وقد ظهر في تلك الفترة الزمنية شخصان دافعاً عن إرادة الإنسان وحريته دفاعاً  
شديداً، هما معبد الجبني وغيلان الدمشقي، كما ظهر في قيالهما أشخاص دافعوا  
عن الجبر، وعندها عرف أنصار الاختيار بـ(القدرية)، ومنكروه بـ(الجبرية).  
وبالتدرج انسحب الخلاف بين هاتين الفرقتين إلى مجموعة من المسائل  
الأخرى في الإلهيات والطبيعيات والاجتماعيات وبعض المسائل المتعلقة بالإنسان  
والمعاد، فكانت مسألة الجبر والاختيار إحدى المسائل الأخلاقية، ومنذ ذلك

العين عُرف القدريون بـ(المعزلة)، والجبريون بـ(الأشاعرة).

يصر المستشرقون وأتباعهم على أن بداية البحوث الاستدلالية في الإسلام نشأت من ذلك الوقت ، مع أن الحقيقة هي أن البحوث الاستدلالية حول أصول الإسلام بدأت مع نزول آيات القرآن الكريم وتفسيرها بالسنة النبوية وخطب أمير المؤمنين عليه السلام سوى أنَّ أسلوب البحث حولها كان يختلف عن الأسلوب الذي سلكه المتكلمون من المسلمين.

### التحقيق أو التقليد

أقام القرآن الكريم الإيمان على دعائم التعلق والتغافل، فدأب على دعوة الناس إلى استخدام العقل لبلوغ الإيمان، ولم يكتف بمجرد (التصدي) فيما يجب على المسلم أن يؤمن به ويعتقد، وعليه لا بد من التحقيق منطقياً في أصول الدين، من قبيل: أنَّ الله سبحانه موجود، وأنَّه واحد، وأنَّ محمد بن عبد الله صلوات الله عليه رسوله، فلا بد من بحث هذه الأمور والاستدلال عليها منطقياً، ومن هنا تأسس علم (أصول الدين) منذ القرن الهجري الأول.

ومع افتتاح الإسلام على الأمم والقوميات المختلفة وهي تحمل سلسلة من الأفكار الخاصة بها، ومع تعايش المسلمين مع أرباب الديانات الأخرى كاليهود والنصارى والمجوس والصابئين، وما كان يعتمده بينهم وبين المسلمين من النقاشات المذهبية، وعلى الخصوص مع ظهور (الزنادقة) الذين كانوا يسمرون في تيار معارض للدين، ومن خلال الالتفات إلى الحرية الفكرية التي وفرها خلفاء الدولة العباسية (بشكل لا يصطدم مع سياستهم الخاصة)، ومع ظهور الفلسفة في العالم الإسلامي الذي أنتج بدوره بعض الشبهات والشكوك، أحست المسلمين بضرورة التحقيق في المباني والأسس الاعتقادية في الإسلام والدفاع عنها أكثر من ذي قبل، وبذلك ظهر بعض المتكلمين البارزين في القرن الثاني والثالث والرابع للهجرة النبوية.

## المسألة الأولى

يبدو أنَّ أول مسألة وقع النزاع فيها بين المسلمين هي مسألة (الجبر والاختيار) وهذا شيءٌ طبيعي جدًا بالنظر إلى إرتباط هذه المسألة الوثيق بمصير الإنسان، مما يدعو كلَّ انسان عاقل للبحث فيها، فانك لا تجد مجتمعاً بلغ الناس فيه مرحلة النضج الفكري إلا وقد طرق أبواب هذه المسألة، هذا مضافاً إلى دعوة القرآن الكريم وحثه على تحريك المقل، والتفكير بشأن هذه المسألة الأساسية<sup>(١)</sup>.

وعليه فلا معنى لأنْ نبحث عن منشأ آخر لطرح هذه المسألة في العالم الإسلامي، إلا أنَّ المستشرقين حاولوا بشتى الطرق - من أجل نفي أصالة العلوم الإسلامية - أنْ يوجدوا لجمع العلوم الإسلامية جذوراً خارج العالم الإسلامي، على الخصوص في العالم المسيحي، ومن هنا فقد بذلوا سعيهم للبحث عن جذور لعلم الكلام خارج العالم الإسلامي كما بذلوا نفس المساعي بشأن علم النحو والقروض (وربما المعاني والبيان والبديع) والعرفان الإسلامي.

أدى البحث في الجبر والاختيار الذي يتضمن القضاء والقدر - فهو من ناحية ارتباطه بالإنسان بحث في (الجبر والاختيار) ومن ناحية ارتباطه بالله تعالى بحث في (القضاء والقدر) - إلى البحث في (العدل)، لأنَّ هناك ترابطًا وثيقاً بين الجبر والظلم من جهة، والاختيار والعدل من جهة أخرى.

كما أدى ببحث (العدل) إلى البحث في (الحسن والقبح الذاتي في الأفعال)، فأذًا يبحث الحسن والقبح بدوره إلى البحث في المقل والمستقلات المقلية، وهذه الأمور أدت بأجمعها إلى البحث في (الحكمة) أي أنَّ لذات الباري تعالى غاية وغرضًا حكيمًا<sup>(٢)</sup>، وبالتالي ينبع أذى البحث إلى التوحيد في الأفعال، ومن ثمَّ إلى التوحيد في الصفات، وهو ما سنقوم بتوضيحه فيما بعد.

١- راجع كتاب الإنسان والمصير (انسان وسرنوشت) للمؤلف.

٢- راجع مقدمة كتاب (العدل الاهي) للمؤلف.

وفي الأزمنة اللاحقة توسيع رقعة البحوث الكلامية وامتدت إلى الكثير من المسائل الفلسفية، من قبيل: البحث في الجوهر والأعراض، وتركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، ومسألة (الخلأ) وغيرها، وذلك لأنَّ المتكلمين وجدوا ضرورة في التطرق إلى هذه المسائل بوصفها مقدمة للمسائل المتعلقة بأصول الدين، على الخصوص ما يرتبط منها بالعبد والمعاد. ومن هنا دخل في علم الكلام كثير من المسائل الفلسفية.

وهناك بين الفلسفة والكلام مشتركات كثيرة، فلو تصفع شخص الكتب الكلامية - على الخصوص ما ألف منها في القرن السابع فما بعد - لوجد أنَّ أكثر المسائل الكلامية هي تلك التي ذكرها الفلاسفة - على الخصوص المسلمين منهم - في كتبهم.

وقد كان لكل من الفلسفة الإسلامية، والكلام تأثيرات كبيرة على بعضهما، فقد عرض علم الكلام مسائل جديدة أجبر الفلسفة على التعرض لها، كما أدت الفلسفة أيضاً إلى اتساع رقعة الكلام، بمعنى أنَّ المتكلمين لمسوا حاجة ملحة في استعراض المسائل الفلسفية في علم الكلام، وربما وفقنا إلى ذكر نماذج لكلا هذين التأثيرين في الدروس المقلبة.

### **الكلام العقلي والكلام النقلي**

إنَّ علم الكلام برغم كونه علماً استدلاليًّا وقياسياً، إلا أنه بالنسبة إلى المقدمات والمبادئ التي يستخدمها في استدلاله يشتمل على قسمين عقلي ونقطي.

أما القسم العقلي من الكلام فعبارة عن المسائل التي تؤخذ مقدماتها من العقل فقط، فلا يستند فيها إلى الأدلة النطقية إلا لكونها إرشاداً وتبييناً لما يحكم به العقل، من قبيل المسائل المتعلقة بالتوحيد والنبوة وبعض مسائل المعاد، ففي هذه المسائل لا يكفي الاستناد إلى النقل (الكتاب والسنة)، وإنما لا بد من الاستعانة بالعقل فقط. وأما القسم النقطي من الكلام فهو مسائل برغم كونها من أصول الدين التي لا بد

من الإيمان والاعتقاد بها، ولكن لأجل تفرعها على النبوة - فهي ليست مقدمة عليها ولا عينها - يكفي إثباتها عن طريق الوحي الإلهي أو السنة النبوية القطعية، كالمسائل المتعلقة بالإمامية (وهذا طبعاً بالنسبة إلى الشيعة)، وأكثر المسائل التي تتعلق بالمعاد.

## الدرس الثاني

### تعريف علم الكلام وموضوعه

يكفي في تعريف علم الكلام أن نقول: (علم يبحث في أصول الدين الإسلامي)، ويتوخى بيان ما هو داخل في أصول الدين وما هو خارج منها، ويعرض إلى بيان الأدلة التي يمكن من خلالها إثبات هذه الأصول، ويتصدى للإجابة عن الشبهات والشكوك التي تثار ضد هذه الأصول.

هناك بحث في كتب المنطق والفلسفة حول ضرورة أن يكون لكل علم موضوع يخصه، ويرى أن التمايز بين مسائل العلوم المختلفة إنما يكون بال الموضوعات، وهذا صحيح بالنسبة إلى العلوم التي تكون بين مسائلها وحدة واقعية، ولكن لا مانع من أن تكون لعلم وحدة اعتبارية بين مسائله لأن تكون موضوعاته متعددة ومتباينة، إلا أنها تهدف إلى غرض واحد يكون هو منشأ تلك الوحدة الاعتبارية بين مسائله.

وعلم الكلام من هذا القبيل، فإن الوحدة بين مسائله ليست وحدة ذاتية ونوعية، بل هي وحدة اعتبارية، وعليه فلا ضرورة للبحث عن موضوع واحد لعلم الكلام، إن العلوم التي تكون بين مسائلها وحدة ذاتية، لا يمكن أن يحصل تداخل بينها، لأن يكون بينها اشتراك في المسائل، إلا أن العلوم التي تكون الوحدة بين مسائلها اعتبارية يمكن أن يحصل تداخل بينها وبين العلوم الأخرى، وهذا هو سر تداخل

مسائل الفلسفة والكلام، أو مسائل علم النفس والكلام، أو المسائل الاجتماعية والكلام.

وقد حاول بعض العلماء أن يبرز موضوعاً وتعريفاً خاصاً لعلم الكلام، نظير موضوع وتعريف العلوم الفلسفية، فذكرت نظريات مختلفة بهذا الصدد إلا أنها محاولات خاطئة، لما تقدم من أنَّ الموضوع الواحد إنما يكون بالنسبة إلى العلوم التي بين مسائلها وحدة ذاتية دون التي بين مسائلها وحدة اعتبارية.

### التسمية

هناك بحث في سبب تسمية هذا العلم بـ(علم الكلام)، وفي أي زمان أطلقت هذه التسمية.

فقال بعض: إنما سمي هذا العلم بـ(الكلام) لأنَّه يرفع من مستوى صاحبه في التكلم والاستدلال.

وقال بعض: إنَّ السبب في ذلك أنَّ علماء هذا الفن قد جرى عليهم تصدير كتبهم بتعابير من قبيل: (الكلام في كذا) و(الكلام في كذا).

وقال بعض: إنَّ هذه التسمية إنما نشأت حينما احتدم النقاش بين المسلمين حول قدم (كلام الله) أو حدوثه، الأمر الذي أسفَر عن وقوع كثير من القتلى، حتى أطلق على تلك الحقبة الزمنية بـ( أيام المحنَّة).

### المذاهب والفرق الكلامية.

إنَّ المسلمين كما انقسموا من الناحية الفقهية وفروع الدين إلى مذاهب مختلفة، منها: الجعفري والزيدي والحنفي والشافعى والمالكى والحنفى، وصار لكل فرقة من هذه الفرق فقه يخصُّها، فقد انقسموا أيضاً من ناحية المسائل الاعتقادية وأصول الدين إلى فرق ومذاهب وصار لكل فرقة مبانِها وأصولها الاعتقادية، وأهم المذاهب الكلامية هي: الشيعة والمعتزلة والأشاعرة والمرجحة.

وربما تساءل بعض وأبدى أسفه على تمزق المسلمين إلى كل هذه الفرق في المسائل الفقهية والكلامية، ولم يحافظوا على تماسكم ووحدتهم، مما يؤدي إلى عدم انسجامهم وتعارضهم.

وهذا التساؤل والتأسف وإن كان في محله، ولكن لا بد من الاشارة معه إلى أمرين:

الأول: إن اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية والفقهية ليس بالمستوى الذي يزعزع وحدتهم العقائدية والعملية، وذلك لأن مشاركتهم العقائدية والعملية من الكثرة بحيث لا تباريها موارد الخلاف بينهم.

الثاني: إن الاختلاف الفكري والنظري في المجتمعات - برغم اتحادها فكريًا - أمر لا معيب عنه، بل قد تكون هذه الاختلافات مفيدة أيضًا إذا كان منشؤها الأساليب الاستباطية، دون الأغراض الشخصية؛ لأنها ستؤدي إلى تحرير الفكر والتحقيق والبحث والتقدير. دونما إذا كانت ناشئة عن العصبيات والأهواء التي لا تقوم على أسس منطقية، والتي تؤدي بأصحابها إلى السخرية بمناوئهم واتهامهم والافراء عليهم، بدلاً من المبادرة إلى اصلاح أساليبهم الفكرية.

وفي المذهب الشيعي يجب على الناس تقليد المجتهد العي، كما يتبعن على الفقيه أن يجتهد بشكل مستقل ولا يكتفي بما توصل إليه أسلافه، وهذا الاجتهاد والاستقلال في التفكير أدى بدوره إلى ظهور مجموعة من الاختلاف في الآراء والأنظار، إلا أن هذا الاختلاف هو السر في تحرك الفقه الشيعي وحيويته.

إذن ليس كل اختلاف مرفوضاً، بل المرفوض هو الاختلاف الناشئ عن سوء النوايا، والذي يؤدي بالمسلمين إلى الانحراف عن طريقتهم الأساسية، كما في مسألة الإمامة والقيادة دون المسائل الفرعية.

إلا أن بحث تاريخ المسلمين الفكري، ومعرفة الاختلافات التي نشأت من سوء النوايا، وتميزها عما نشأ عن طبيعة التفكير لدى المسلمين، وهل يجب عذر كل المسائل الكلامية من الأصول وجميع المسائل الفقهية من الفروع، أو من الممكن

أن لا تكون لمسألة كلامية أصلية، في حين تتعضى المسألة الفقهية بأصلية، من البحوث الخارجة عن مستوى هذه الدروس.

ويجدر بنا قبل الغوص في المذاهب الكلامية أن نتعرض لنيل ظهر في العالم الإسلامي عارض الكلام والبحوث العقلية في المسائل الأصولية من الأساس ورأه (بدعة) محرومة، وعرف أنصار هذا التيار بـ(أهل الحديث) وكان على رأسهم (أحمد بن حنبل) زعيم الأحناف الذين خالفوا الكلام بشكل كامل – أعم من الكلام المعتزلي أو الأشعري فضلاً عن الشيعي – وبذلك خالفوا المنطق والفلسفة بالأولوية، وقد أثني ابن تيمية – وهو من الشخصيات البارزة بين أبناء العامة – بحرمة الكلام والمنطق، ولجلال الدين السيوطي وهو من أئمة أهل الحديث كتاب بعنوان (صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام). كما لم يجز مالك بن أنس – وهو من فقهاء السنة – أي بحث حول المسائل الاعتقادية، وقد أوضحتنا موقف الشيعة في هذا المجال في مقدمة الجزء الخامس من كتاب (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)، إن أهم المذاهب الكلامية – كما تقدمت الاشارة إلى ذلك – عبارة عن: الشيعة والمعتزلة والأشاعرة والمرجنة، وقد عَذَ بعض الخوارج والباطنية أي المذهب الإسماعيلي من المذاهب الكلامية<sup>(١)</sup>.

إلا أن الصحيح هو عدم إمكان عدّهما من المذاهب الكلامية، أمّا الخوارج فلا هم وإن أوجدوا بعض المعتقدات الخاصة في أصول الدين، وربما كانوا أول من صدرت عنهم بعض المعتقدات حول الإمامة، وتکفير الفاسق، وتکفير من أنكر عقائدهم، إلا أنهم لم يؤسسوا لمعتقداتهم نظاماً فكريّاً، مضافاً إلى أن انحرافهم الفكري قد بلغ حدّاً يصعب معه عدّهم في زمرة المسلمين، وما يهون الخطب أنّ الخوارج قد انفروا ولم يبق منهم إلا فرقة (الأباضية) التي لا زالت تعضى ببعض المؤيدين، وهي من أكثر فرق الخوارج اعتدالاً، وهذا الاعتلال هو سرّ بقائهم إلى يومنا هذا.

---

١- مذاهب المسلمين، لمدّ الرحمن بدوي، الجزء الأول، ص ٣٤

وأما الباطنية فقد تصرفوا بالأفكار الإسلامية على أساس من التفسير الباطني، فقلبو الإسلام ظهراً لبطن، حتى أخذ المسلمون لا يعودونهم جزءاً من الفرق الإسلامية، فقد مضى على تأسيس (دار التقريب بين المذاهب الإسلامية) في القاهرة حوالي ثلثين عاماً، وكان لجميع المذاهب الإسلامية من الشيعة الإمامية والزيدية والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية مثل عنها، وقد بذل الاسماعيليون جهوداً كبيرة لإدخال ممثل عنهم في هذه الدار، إلا أنهم واجهوا رفضاً من سائر المسلمين.

والباطنية برغم انحرافهم الفكري، إلا أنهم يتمتعون - خلافاً للخوارج - بنظام ومدرسة فلسفية وكلامية خاصة بهم، وقد ظهر فيهم مفكرون بارزون أودعوا المكتبة الإسلامية تراثاً فكرياً لا يستهان به، وقد بذل المستشرقون في الآونة الأخيرة اهتماماً كبيراً بأفكار الباطنية وتراثهم.

ويمكنا أن نذكر من بين الشخصيات الإسماعيلية الأسماء الآتية:  
(ناصر خسرو العلوi) الشاعر الإيراني الشهير (ت: ٨١٤ هـ) ومن كتبه المعروفة (جامع الحكمين) و(وجه الدين) و(خوان الإخوان).  
(أبو حاتم الرازى، ت: ٣٢٢ هـ)، وهو صاحب كتاب (أعلام النبوة).  
(أبو يعقوب السجستاني)، المتوفى حوالي الصيف الثاني من القرن الرابع للهجرة، وهو صاحب كتاب (كشف المعبوب) الذي ظهرت ترجمته الفارسية مؤخراً.

و(حميد الدين الكرمانى) تلميذ أبي يعقوب السجستاني المتقدم ذكره، وقد ألف كتاباً كثيرة حول المذهب الإسماعيلي.  
(أبو حنيفة النسوانى بن ثابت) المعروف بـ(القاضي نعمان) والذي يُسمى بـ(أبي حنيفة الشيعي الإسماعيلي)، وهو ضليع في الفقه والحديث، وله كتاب (دعائم الإسلام) المعروف، والذي تم طبعه طباعة حجرية قبل عدّة سنوات في طهران .



مرکز تحقیقات کودک و نوجوان اسلامی

### الدرس الثالث

#### المعتزلة (١)

نبدأ بحتنا - لأسباب سنذكرها فيما بعد - بالمعزلة.

لقد ظهر الاعتزاز في أواخر القرن الأول أو بدايات القرن الثاني للهجرة، كما أن علم الكلام كسائر العلوم الأخرى قد تكامل بالتدريج.

وشنّر أولًا في ذكر فهرسة لأصول عقائد المعتزلة، والمشخصات الأساسية لمذهب الاعتزاز، ثمّ نتعرّض إلى ذكر رجال المعتزلة والإشارة إلى تاريخهم. لتبين بعد ذلك التغيرات التي طرأت على مسيرة الاعتزاز عقائدياً.

إنّ مسائل المعتزلة كثيرة ولا تنحصر بالأمور الدينية الممحضة - التي يرى المعتزلة وجوب الاعتقاد بها - فإنّها تحتوي على مجموعة من المسائل الطبيعية والاجتماعية والإنسانية والفلسفية المتعلقة بالمسائل الإيمانية بشكل غير مباشر، ويرى المعتزلة أنّ التحقيق في المسائل الإيمانية لا يتأتى إلا من خلال التحقيق في هذه الأمور.

إنّ الأصول الاعتزالية التي يذكّرها المعتزلة أنفسهم خمسة:

١ - التوحيد، بمعنى عدم تكثير الذات والصفات.

٢ - العدل، بمعنى أنَّ الله سبحانه عادل وليس ظالماً.

٣ - الوعد والوعيد، بمعنى أنَّ الله قد وعد عباده بمسكافتهم عند الإطاعة.

وأنذرهم بالعقاب عند المعصية، وكما أنَّ وعد المطيعين بالكافأة لا يختلف، فانَّ وعيid المجرمين بالعقاب لا يختلف أيضاً، وعليه فلا غفران إلَّا في صورة التوبة.

٤ - المنزلة بين المتربيين، بمعنى أنَّ الفاسق (وهو مرتكب الكبيرة، كشارب الخمر والزاني والكذاب وأمثال ذلك) لا هو مؤمن ولا هو كافر، فالفاسق حالة وسطية بين الكفر والإيمان.

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بمعنى أنَّ معرفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تتحصر - عند المعتزلة - بالشارع، إذ يمكن للعقل أن يستقل في إدراك بعضِ ما هو معروف أو منكر، كما أنهم لا يشترطون حضور الإمام في وجوب هذه الفريضة على عموم المسلمين، نعم تخصل بعضُ مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيام المسلمين، من قبيل: إقامة الحدود الشرعية، وحفظ الثغور الإسلامية، وسائر وظائف الدولة الإسلامية.

وقد صنَّف المتكلمون من المعتزلة كتاباً مستقلة في هذه الأصول الخمسة، من قبيل كتاب (الأصول الخمسة) للقاضي عبد العبار المعتزلي المعاصر للصاحب بن عباد والسيد المرتضى علم الهدى.

وكما يلاحظ، فإنَّ الذي يمكن عدُّه من المسائل الاعتقادية هو التوحيد والعدل فقط، وأمَّا الأصول الثلاثة الأخرى فإنها تعدد هوية الاعتزال، بل إنَّ أصل العدل أيضاً - وإنْ كان من ضرورات المعتقد والمسلمات القرآنية - إنما دخل في هذه الأصول الخمسة لكي يحدد الهوية الإعتزالية، وإلَّا فإنَّ أصل العلم والقدرة (وأنَّ الله سبحانه عالم وقدر) من ضرورات الإسلام والمعتقد أيضاً، ولكنها ليست من الأصول الاعتقادية.

وقد عدَ الشيعة (العدل) واحداً من الأصول الاعتقادية الخمسة أيضاً، وقد يفرض هذا التساؤل نفسه، وهو: ما هي الخاصية التي أدخلت العدل في أصول المعتقد، والع الحال أنَّ العدل كسائر الصفات التي يجب الإيمان والاعتقاد بها، فكما أنَّ الله عادل فهو عالم وقدير وحبي ودرك وسميع وبصير؟

وجوابه: إنَّ (العدل) لا يمتاز عن سائر الصفات، إِلَّا أَنَّ المتكلمين من الشيعة وكذلك المعتزلة إنما أدخلوه في الأصول كي يمتازوا بذلك عن الأشاعرة - وهم غالبية أهل السنة - الذين ينكرون أصل العدل، ولكنهم لا ينكرون العلم والحياة والإرادة و....

وهذه الأصول الخمسة المتقدمة تشكل الخطوط العريضة لمنذهب المعتزلة الكلامي، وإنَّ فَيْنَ ما يعتقد به المعتزلة لا ينحصر بما تقدم من الأصول الخمسة، وقد ذكروا عقائد خاصة بهم في الكثير من مسائل الإلهيات والطبيعيات والاجتماعيات والإنسانيات مما لا يتسع المجال لذكرها.

### التوحيد

ولتوحيد مراتب وأقسام، وهي كالتالي: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، والتوحيد في الأفعال، والتوحيد في العبادة.

أما توحيد الذات فيعني: أَنَّ الله تعالى واحد ليس له مثيل، وكل ما سواه مخلوق ودونه في مراتب الكمال، بل لا يمكن النسبة بينهما، وإنَّ قوله تعالى: **«لَيْسَ كَيْلَيْهِ شَيْءٌ»**<sup>(١)</sup> و **«لَئِمَّ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ»**<sup>(٢)</sup> بيان للتوحيد الذاتي.

وأما التوحيد في الصفات فيعني: أَنَّ صفات الله تعالى، من قبيل: العلم والقدرة والعية والإرادة والإدراك والسماعية وال بصيرية، ليست زائدة على الذات وليس خارجة عنها، بل هي عينها. وبعبارة أخرى: إنَّ ذات الباري تعالى بشكل ينطبق عليها جميع هذه الصفات، وإنَّ آثار هذه الصفات مترتبة عليها.

وأما التوحيد للأفعال، فيعني: أَنَّ جميع الأفعال - وليس الذوات فقط - حتى أفعال الإنسان تصدر بإرادة الله ومشيته.

وأما التوحيد في العبادة فيعني: أنه لا موجود يستحق العبادة سوى الله تعالى،

١- الشورى: ١١.

٢- الإخلاص: ٤.

وإنَّ عبادة ما سوى الله تساوي الشرك والخروج عن دائرة التوحيد الإسلامي. وقد يبدو أنَّ التوحيد في العبادة - من بعض الوجوه - يختلف عن سائر أقسام التوحيد الأخرى. وذلك لأنَّ الأقسام الثلاثة الأولى تتعلق بذات الله تعالى، بينما يتعلق القسم الأخير بالعباد، فان توحيد الذات وتنزيهها عن الشريك والمثيل، وتتوحيدها في الصفات والفاعلية من شؤون الباري تعالى، بينما التوحيد في العبادة من شؤون الناس العبادية، إلا أنَّ الحقيقة هي أنَّ التوحيد في العبادة من شؤون الله أيضاً، وذلك لأنَّ التوحيد في العبادة يعني أنَّ ليس هناك من هو جدير بالعبادة سوى الله، فهو المعبود الوحيد.

هذا، وإنَّ كلمة (لا إله إلا الله) تحتوي على جميع مراتب التوحيد. وإنَّ كان المفهوم منها ابتداء هو التوحيد في العبادة.

إنَّ التوحيد الذاتي والتوحيد في العبادة من الأصول الاعتقادية الأولى في الإسلام، فلو أنَّ شخصاً لم يعتقد بوحدة منها فهو خارج عن الإسلام بإجماع المسلمين.

وفي الآونة الأخيرة ظهر (الوهابيون) أتباع محمد بن عبد الوهاب المتأثر بأفكار ابن تيمية الحنبلي الشامي، وادعوا أنَّ بعض المعتقدات لدى المسلمين من قبيل: الشفاعة والتسلل بالأئمَّة والأولياء تخالف أصل التوحيد في العبادة، إلا أنَّ سائر المسلمين لا يرون ذلك منافيًّا للتوحيد في العبادة، إذن ليس الخلاف بين الوهابية وسائر المسلمين في أنَّ الله تعالى هو الذي يستحق العبادة دون غيره وإنْ كان نبياً أو ولياً، وإنما الاختلاف قائم في أنَّ الشفاعة والتسلل عبادة أم لا؟ إذن النزاع بينهما صغير وليست كبرى، وقد ردَّ العلماء المسلمون نظرية الوهابية، بأدلة تفصيلية.

وقد خالفت المعتزلة الأشاعرة في التوحيد في الصفات، فبينما أنكر الأشاعرة اتحاد الصفات مع الذات، فقد آمن به المعتزلة، كما اختلفت هاتان الفرقتان في التوحيد في الأفعال، فأنكرته المعتزلة وأمنت به الأشاعرة.

وقد رأى المعتزلة أنفسهم (أهل التوحيد)، فجعلوا التوحيد على قائمة أصولهم الخمسة، إلا أنهم أرادوا بذلك التوحيد في الصفات، دون التوحيد في الذات أو العبادة، إذ لا خلاف في هذين القسمين من أقسام التوحيد، دون التوحيد في الأفعال، وذلك لعدم إيمان المعتزلة بالتوحيد الأفعالي، مضافاً إلى أنهم بحثوه في الأصل الثاني من أصولهم الخمسة تحت عنوان (الدل).

وبذلك يكون المعتزلة والأشاعرة على طرفي نقىض بالنسبة إلى التوحيد الصفائي والأفعالي، فالمعزلة يؤمنون بالتوحيد الصفائي دون الأشاعرة، كما أنَّ الأشاعرة يؤمنون بالتوحيد الأفعالي دون المعتزلة، ولكل منها أدلة يقيمهها على مدعاه.

وأمّا رأي الشيعة حول هذين القسمين فهو ما سنبيّنه في الفصل الذي سنفرده للحديث عن الشيعة.



مرکز تحقیقات کتاب و پرورش علوم انسانی

## الدرس الرابع

### المعتزلة (٢)

#### العدل

أشرنا في الدرس الماضي إلى أصول المعتزلة الخمسة إجمالاً، وقمنا بتوضيح أصل (التوحيد) منها، والآن جاء دور الأصل الثاني منها وهو أصل (العدل). وطبعاً ليس هناك من الفرق الإسلامية من ينكر (العدل) بوصفه صفة من صفات الله، فليس هناك من يصرح بأنَّ الله سبحانه وتعالى ليس عادلاً، وإنما الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة وقع في تفسير العدل، إذ فسّرته الأشاعرة بشكل يراه المعتزلة مساوياً لإنكار العدل، وإلا فإنَّ الأشاعرة يرفضون نسبة إنكار العدل إليهم.

إنَّ عقيدة المعتزلة بشأن (العدل) هي أنَّ هناك من الأفعال ما هو عدل في ذاته، ومنها ما هو ظلم في ذاته، والأول من قبيل مكافأة المطيع ومعاقبة المسيء، ومعنى أنَّ (الله عادل) أنه يكافئ المطيع ويُعاقب المسيء، ويستحيل عليه أن يقوم بخلاف ذلك، لأنَّ مكافأة المسيء ومعاقبة المطيع قبيحة في ذاتها ومن المستحيل على الله أن يرتكبها وهكذا إجبار العبد على المعصية، أو سلب القدرة عنه بأن يخلق الله المعصية ويجريها على يده، ثم يعاقبه عليها، فهذا من موراد الظلم التي يُنْزَهُ الله عنها. إلا أنَّ الأشاعرة لا يرون هناك ما هو عدل أو ظلم في ذاته، ويررون أنَّ ما يقوم

به الله هو العدل بعينه، فإنه لو عاقب المطيم أو كافأ المسيء، كان ذلك منه محض العدل، وهكذا إذا سلب العبد قدرته وأجرى الذنب على يده ثم عاقبه عليه، فان هذا في حد ذاته ليس ظلماً، فعلى فرض صدوره منه فهو عين العدل (كل شيء من الجميل جميل).

ولأجل ذهاب المعتزلة إلى القول بالعدل فقد أنكروا (التوحيد الأفعالى)، إذ لا ينسجم مع (العدل)، وذلك لأن لازم (التوحيد الأفعالى) أن لا يكون الإنسان خالقاً لأفعاله، وأن خالقها هو الله، وبما اننا نعلم أن الله سوف يكافئ الإنسان أو يعاقبه يوم القيمة، فإذا كان الله هو خالق الأفعال فإنه سيجازي الناس على أمور لم يفعلوها، وهذا ظلم ينافي العدل الالهي.

ومن هنا ذهب المعتزلة إلى اختيار الإنسان وإرادته ودافعوا عن هذه الرؤية دفاعاً شديداً، خلافاً للأشاعرة الذين أنكروا إرادة الإنسان وحريرته.

وبعد تأسيس المعتزلة أصل العدل - بمعنى أن بعض الأفعال عدل أو ظلم في ذاته، وأن العقل يحكم بحسن العدل ووجوب امثاليه، وقبح الظلم ووجوب اجتنابه - أرسوا أصلاً آخر أوسع منه، وهو أصل (الحسن والقبح الذاتي في الأفعال)، فان ما كان من قبيل الصدق والأمانة والعفة والتقوى، فهو حسن لذاته، وما كان من قبيل الكذب والخيانة والفحشاء فهو قبيح لذاته، وبذلك تكون الأفعال في ذاتها وقبل أن يحكم الله بشأنها متصفه بالحسن والقبح.

ومن هذا الطريق توصلوا إلى أصل آخر وهو استقلال العقل في إدراك حسن الأشياء وقبحها، أي إن بامكان العقل بقطع النظر عن الشارع أن يستقل في إدراك حسن الشيء أو قبحه، وهذا ما خالفه الأشاعرة أيضاً.

وبعد ذلك أدى البحث في الحسن والقبح الذاتي والعلقلي إلى مسائل كثيرة أخرى، يتعلق بعضها بالالهيات وبعضها بالإنسان، من قبيل: هل هناك غاية وراء خلق الله للأشياء والخلوقات أولاً؟ قال المعتزلة: إذا لم يكن وراء خلق الأشياء هدف وغاية كان ذلك قبيحاً ومحالاً عقلاً.. وهل يمكن للإنسان بما لا

يطاق؟ قال المعتزلة بقبح ذلك واستحالته أيضاً.. وهل للمؤمن قدرة على الكفر؟ وهل للكافر قدرة على الإيمان؟ أجاب المعتزلة على ذلك بالإيجاب، وإنما قبح من الله أن يكافئ المؤمن أو يعاقب الكافر في هذه الصورة، بينما خالف الأشاعرة في ذلك كله ووقفوا بوجه المعتزلة.

### الوعد والوعيد

الوعد يعني البشارة بإعطاء الأجر، والوعيد يعني التهديد بالعقاب، وقالت المعتزلة: بما أن الله تعالى لا يخلف الوعيد، وفقاً لقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلُفُ الْمِيعَادَ»<sup>(١)</sup> – وهو ما أجمع عليه المسلمون – فإنه لا يخلف الوعيد أيضاً وعلىه فإن جميع ما أذنر به الله الفاسق والفحار وما للظالم والكاذب وشارب الخمر من العذاب والعقاب، فإنه واقع، ويستحيل تخلفه ما لم تصدر التوبة من العبد في دار الدنيا، وإن لمز منه خلف الوعيد وهو قبيح كخلف الوعيد، وبذلك تكون عقيدة المعتزلة في الوعيد والوعيد قائمة على الحسن والقبح المقلبين، ومرتبطة بمسألة الفرقان.

### المنزلة بين المعتزلتين

نشأت عقيدة المعتزلة بالمنزلة بين المعتزلتين تبعاً لرأيين متضادين في الإسلام حول كفر الفاسق وإيمانه، وأول من صرخ بذلك هم (الخوارج) إذ ذهبوا إلى أن إرتكاب الكبيرة ينافي الإيمان ويساوق الكفر، وعليه يكون مرتكب الكبيرة كافراً. وقد ظهر الخوارج – كما نعلم – في خلافة أمير المؤمنين رض وفي واقعة صفين، على أثر حادثة التحكيم، في سنة ٣٧ هـ. وكما هو مسطور في نهج البلاغة فإن أمير المؤمنين رض ناقشهم في هذه المسألة وأبطل رأيهم بأدلة متقنة.

.٣١: الرعد.

وقد استر الخوارج في الاعتراض على الخلفاء، فمُرِفوا بـ(أهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وـ(أهل التكفير والتفسيق). وبما أنَّ أغلب الخلفاء كانوا يرتكبون الكبائر، فقد وقفت الخوارج دائمًا على طرف نقيض من الحكم وحكموا بـكفرهم.

وفي قبال الخوارج ظهرت فرقـة - أو أوجدهـتها السياسـة - عـرفـت بـ(المرجـنة) فـوقـفت في النقطـة المـقابلـة لـلـخـوارـج، إذ رأـت أنـ المـهم فـي الإيمـان هو مجرد الاعتقـاد القـلـبي، فلا تـأثير لـارـتكـاب العـاصـي عـلـى إيمـان الشـخـص، فالإيمـان القـلـبي عندـهم هو كـفـارة السـيـئـات، فـمهـما كانـ الذـنـب عـظـيـماً فإـنه لا يـضرـ بالإيمـان، وبـذـلك يـكون مـرـتكـبـ الكـبـيرـة مـؤـمنـاً، فـعـادـت هـذـه المـقـيـدة بـالـنـفع لـصالـحـ الجـهاـزـ العـاـكـمـ، لـأنـهـ تـؤـديـ إـلـىـ عـدـمـ اـسـتـيـاهـ النـاسـ مـنـ فـسـقـ الـخـلـيـفةـ وـفـجـورـهـ، وـاعـتـيـارـهـ - بـرـغـمـ مـاـ لـهـ مـنـ مـساـوىـ - مـنـ أـهـلـ الجـنـةـ. وقد صـرـحـ المرـجـنةـ بـوجـوبـ إـطـاعـةـ الـخـلـيـفةـ وـصـحةـ الصـلاـةـ خـلـفـ مـهـماـ بـلـغـ فـجـورـهـ، الأـمـرـ الـذـي دـعـاـ خـلـفـاءـ الـجـورـ إـلـىـ دـعـمـ الـمـرجـنةـ. ومنـ بـيـنـ هـاتـيـنـ الـعـقـيـدـتـيـنـ خـرـجـ الـمـعـتـلـةـ بـعـقـيـدـةـ وـسـطـيـ، فـقـالـواـ: انـ مـرـتكـبـ الـكـبـيرـةـ لـاـ هوـ مـؤـمـنـ وـلـاـ هوـ كـافـرـ، بلـ هوـ بـرـزـخـ بـيـنـهـماـ. وأـطـلـقـ الـمـعـتـلـةـ عـلـىـ هـذـهـ الـعـقـيـدـةـ تـسـمـيـةـ (المـنـزـلـةـ بـيـنـ الـمـنـزـلـيـنـ).

وـقـيلـ: إنـ أـوـلـ منـ صـرـحـ بـهـذـهـ الـعـقـيـدـةـ (واـصـلـ بـنـ عـطـاءـ)، تـلمـيـذـ الـحـسـنـ الـبـصـريـ، إـذـ دـخـلـ عـلـىـ أـسـتـاذـهـ فـيـ مـجـلـسـهـ، فـسـأـلـهـ عـنـ خـلـافـ الـخـوارـجـ وـالـمـرجـنةـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ، وـقـيلـ أـنـ يـعـيـبـ الـحـسـنـ الـبـصـريـ عـلـىـ ذـلـكـ بـادـرـهـ وـاـصـلـ بـقـولـهـ (أـرـىـ أـنـ صـاحـبـ الـكـبـيرـةـ فـاسـقـ وـلـيـسـ كـافـرـاـ)، ثـمـ خـرـجـ - وـقـيلـ: إـنـ الـحـسـنـ الـبـصـريـ هوـ الـذـيـ أـخـرـجـهـ - وـاعـتـزـلـ فـيـ مـجـلـسـهـ وـبـدـأـ بـنـشـرـ عـقـيـدـتـهـ وـأـرـانـهـ، فـالـتـحـقـ بـهـ تـلـمـيـذـهـ وـأـخـوـ زـوـجـتـهـ عـمـرـ وـبـنـ عـبـيدـ، فـقـالـ الـحـسـنـ الـبـصـريـ: (اعـتـزـلـ عـنـاـ)، وـعـلـىـ قـوـلـ آخـرـ: قـالـ النـاسـ: (اعـتـزـلـاـ قـوـلـ الـأـمـةـ).

## **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الضروريات التي أجمع عليها المسلمون أيضاً، وإنما وقع الخلاف في حدودها وشروطها، فالخوارج مثلاً لا يشترطون أي شرط في ذلك، فيجب عندهم أداء هذه الوظيفة وإقامتها ولو بالسيف، بينما اشترط آخرون احتمال التأثير أو عدم ترتيب مفسدة أهم، وهناك من اشترط شروطاً أخرى لا تتجاوز القلب واللسان منهم أحمد بن حنبل، ولم يجيزوا سفك الدماء في مواجهة المنكر وإقامة المعروف.

أما المعتزلة فقد ارتضوا شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أنهم لم يحصروه بالقلب واللسان، ورأوا ضرورة تجهيز المسلمين وإعدادهم للثورة تحسباً لشروع المنكر أو ممارسة الدولة الظلم.



مرکز تحقیقات کمپیوتر و اطلاعات ملی

## الدرس الخامس

### المعتزلة (٣)

#### أفكار المعتزلة وأداؤهم.

ما تقدم من الدروس كان يدور حول أصول المعتزلة، ولكن تقدمت الإشارة إلى أن للمعتزلة مسائل كثيرة أخرى في الالهيات والطبيعيات والاجتماعيات والإنسان، أمّا الالهيات فتتعلق ببعضها بالأمور العامة، وبعضها بالالهيات بالمعنى الأخـص، إلا أن مراد المعتزلة الأساسي - كسائر المتكلمين - هو الالهيات بالمعنى الأخـص، التي تتحدث في دائرة أصول الدين، وإنما يذكرون مسائل الأمور العامة من باب المقدمة، كما يبحثن الطبيعيات من باب المقدمة أيضاً، أي إن المتكلمين إنما يبحثن في الطبيعيات بوصفها طريراً لإثبات أصل ديني أو حل إشكال، وإليك فهرسة بعض المسائل التي تحدث المعتزلة عنها، وستبدأ بالالهيات:

- ١ - التوحيد في الصفات.
- ٢ - العدل.

- ٣ - حدوث كلام الله (الكلام صفة الفعل دون الذات).
- ٤ - تعليل أفعال الله بالاغراض (فكل فعل من أفعال الله له غرض وفائدة).
- ٥ - لا غفران إلا مع التوبة (أصل الوعد والوعيد).
- ٦ - لا قديم إلا الله (ولم يخالف في ذلك إلا الفلاسفة).

- ٧- استحالة التكليف بغير المقدور.
- ٨- أفعال الإنسان غير مخلوقة لله ولا تتعلق بها مشيئته.
- ٩- العالم حادث (وقد خالف الفلسفه في ذلك أيضاً).
- ١٠- استحالة رؤية الله في الدنيا والآخرة.

**الطبعيات:**

- ١- تركب الجسم من ذرات غير قابلة للتجمذنة.
- ٢- الرائحة عبارة عن ذرات منتشرة في الهواء.
- ٣- الطعم ليس سوى الذرات التي تؤثر على الذائقه.
- ٤- الضوء عبارة عن ذرات منتشرة في الفضاء.
- ٥- عدم استحالة تداخل الأجسام في بعضها (وهو رأي منسوب لبعض (المعتزلة))
- ٦- عدم استحالة الطفرة (وهو منسوب لبعض المعتزلة أيضاً)

**مسائل الإنسان:**

- ١- الإنسان حرّ ومحترر وليس مجبوراً (وهي مسألة مرتبطة بخلق الأفعال والعدل الالهي).
- ٢- الاستطاعة (الإنسان قادر على فعل الشيء وتركه).
- ٣- قدرة المؤمن على الكفر، والكافر على الإيمان.
- ٤- الفاسق ليس مؤمناً وليس كافراً.
- ٥- استقلال العقل بإدراك بعض المسائل (بلا توسط الشرع).
- ٦- تقديم العقل عند التعارض بينه وبين الحديث.
- ٧- إمكان تفسير القرآن بالعقل.

## **المسائل الاجتماعية والسياسية:**

- ١ - وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو بالسيف.
- ٢ - صحة إمامية الخلفاء الراشدين على ما هم عليه من الترتيب.
- ٣ - تفضيل الإمام علي عليه السلام على من سبقة من الخلفاء (وهو رأي بعض المعتزلة، فإن قدماء المعتزلة - سوى واصل بن عطاء - كانوا يرون أفضلية أبي بكر، إلا أن غالبية المتأخرین يفضلون أمير المؤمنين عليه السلام).
- ٤ - جواز نقد الصحابة ومناقشة أعمالهم.
- ٥ - دراسة سياسة عمر وسياسة الإمام علي عليه السلام والمقارنة بينهما.

هذه نماذج من المسائل التي تعرض لها المعتزلة، وهناك مسائل غيرها، اختلفوا فيها مع الأشاعرة والفلسفه والشيعة والخوارج والمرجئة.

اقترن ظهور المعتزلة وارتفاع شأنهم بدخول الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي، إلا أنهم لم يستسلموا للتفكير اليوناني بشكل مطلق، بل صنعوا كتاباً في الرد على الفلسفة وأثبتو آرائهم بشجاعة، وقد انتهى النزاع بين المتكلمين والفلسفه لصالح الفريقين، فكل واحد منها أدى إلى تقدم الآخر، وقد اقتربا في نهاية المطاف من بعضهما، حتى لم يبق بينهما سوى التذر اليسير من المسائل الخلافية، ولكن لا يسعنا بيان هذا المطلب وما هي الخدمة التي قدمها الكلام للفلسفة أو الخدمة التي قدمتها الفلسفة للكلام، وما هي الفروق الأساسية بين الفلسفة والكلام.

## **المسار التاريخي للاعتزال**

بديهي أن هذه المسائل بأجمعها لم تكن وليدة ساعة أو من صنع شخص واحد، وإنما ظهرت بالتدرج وعلى مر السنين وعلى يد مختلف الأشخاص، مما أدى إلى توسيع رقعة علم الكلام.

ويبدو أن أقدم هذه المسائل، مسألة العبر والاختيار، وطبعاً ذهب المعتزلة إلى الاختيار، علمًا بأن مسألة العبر والاختيار من المسائل التي تعرض لها القرآن

ال الكريم وحث الناس على التدبر فيها، فهناك آيات صريحة في حرية الإنسان واختياره، وهناك آيات أخرى صريحة أيضاً في أنَّ جميع الأمور بيد الله ومشيئته، وبذلك توهُّم بعض أنَّ هناك عدم تناغم بين هاتين الطائفتين من الآيات، فذهب بعضهم إلى العبر فأول آيات الاختيار، وذهب آخر إلى الاختيار فأول آيات المشيئة والإرادة (القضاء والقدر)، وطبعاً هناك مجموعة ثالثة لم تر أي تهافت بين هاتين الطائفتين من الآيات<sup>(١)</sup>.

هذا وقد تكرر البحث في الجبر والاختيار في كلمات أمير المؤمنين عليه كثيرة، وعليه يعود تاريخ هذه المسألة إلى بداية الإسلام، إلا أن تفرق المسلمين وانقسامهم إلى الجبرى وغيره أتى حصل في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة.

وقيل: إن أول من صد عبقرة الاختيار هو غيلان الدمشقي ومعبد الجهنمي، إذ كان بنو أمية يرثمون الترويج لفكرة العبر لأغراض سياسية، فعمدوا - تحت غطاء مقوله (آمنا بالقدر خيره وشره) - إلى تبرير سياساتهم العسفية والظالمة، وقمعوا كل فكرة تذهب إلى اختيار الإنسان وحريته، فقتلوا غيلان الدمشقي ومعبد الجهنمي، وقد أطلقا، علم، أنصار الاختيار آنذاك تسمة (القدرية)<sup>(٢)</sup>.

وطبعاً إنَّ مسألة (كفر الفاسق) توقشت قبل مسألة الجبر والاختيار، فقد أثارها الخوارج في النصف الأول من القرن الهجري الأول في خلافة أمير المؤمنين عليهما السلام إلا أنهم لم يدافعوا عنها كلامياً، فلم تتخذ صيغة كلامية إلا حينما بحثها المعتزلة تحت عنوان (المزنزلة بين المزنليين).

وقد أدى البحث في مسألة الجبر والاختيار بدوره إلى مسألة العدل والحسن والقبح المقللي والذاتي، وأنّ أفعال الباري تعالى معللة بالأغراض واستحالة التكليف بغير المقدور، وأمثال ذلك.

وفي النصف الأول من القرن الثاني للهجرة صدّع شخص اسمه (جهم بن

١- بحثنا هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب الإنسان والمصير، (أيان وسرنوشت) للمؤلف.

٢- راجع كتاب (الإنسان والمصر).

صفوان) بأفكار مخصوصة حول صفات الله تعالى، ويدعى أرباب الملل والنحل أنَّ أول من قال بمسألة التوحيد في الصفات وأنَّ صفات الله ليست خارجة عن ذاته - وهو ما انفرد المعتزلة بجعله (أصل التوحيد) - ومسألة نفي الشبيه وأنَّ الله سبحانه لا يشبه شيئاً من مخلوقاته (أصل التنزيه) هو جهم بن صفوان، وقد أطلق على اتباعه تسمية (الجهمية)، وكما تبع المعتزلة القدرة في القول باختيار الإنسان، فقد تبعوا الجهمية في القول بالتوحيد والتنزيه، هذا وقد كان جهم بن صفوان جبراً، إلا أنَّ المعتزلة رفضوا جبريته وارتادوا توحيداته، وعليه يكون المعتزلة في أصلين من أصولهم الخمسة تبعاً لهاتين الفرقتين، إذ أخذوا (أصل التوحيد) من الجهمية، و(أصل العدل) من القدرة، بل إنَّ الاعتزال ما هو إلا امتداد وتكامل للقدرة والجهمية.

إنَّ رأس المعتزلة هو (واصل بن عطاء)؛ فقد تقدم أنَّ ذكرنا أنَّ واصل بن عطاء كان تلميذاً للحسن البصري، وأنَّه ترك حلقة درسه في حادثة معينة، وأسس لنفسه حلقة درسية خاصة فقال الحسن البصري: (اعترل عنا)، هذا هو رأي المشهور، وهناك رأيٌ يذهب إلى أنَّ سبب هذه التسمية أنَّ كلمة المعتزلة أول ما أطلقت على مجموعة اعتزلت التزاع في حرب الجمل وصفين من قبيل: سعد بن أبي وقاص وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، ثمَّ انقسم المسلمون بعد ذلك حينما تحدث الخوارج حول كفر الفاسق وإيمانه إلى قسمين، واختار جمِّع طريقاً ثالثاً وهو الاعتزال، أيٌ كما صنعت أمثال سعد بن أبي وقاص في المسائل السياسية والاجتماعية فأطلقت عليهم تسمية (المعتزلة) أيضاً.

ولد واصل بن عطاء سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٢١ هـ، وقد انحصرت بحوثه في نفي الصفات والاختيار والمنزلة بين المترفين والوعد والوعيد، والحكم بشأن بعض اختلافات الصحابة.

ثمَّ جاء دور عمرو بن عبيد (أخو زوجة واصل) فوسع من نظريات واصل وقام بتكميلها، وبعده برز أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، وهما من رجال المعتزلة البارزين، وعلى يديهما اتخذ الكلام صبغة فلسفية، إذ كان أبو الهذيل يقرأ كتب

الفلسفه ويرد عليها، وجاء النظام بأراء مخصوصة في الطبيعيات، وهو الذي ابتكر نظرية تركب الجسم من ذرات، وقد توفي كل من أبي الهذيل والنظام في القرن الهجري الثالث، إذ يحتمل قوياً أنَّ أبي الهذيل توفي سنة ٢٢٥ هـ، والنظام سنة ٢٣١ هـ.

كما ان الباحث الأديب المعروف صاحب كتاب (البيان والتبيين) الذي عاش في القرن الثالث، من كبار رجال المعتزلة.

لم تكن للمعتزلة صلة وثيقة بالجهاز العاكم في خلافة بنى أمية، وفي أوائل الدولة العباسية لزموا جانب العباد، ولكن في أيام المؤمنون - الذي كان من أهل الفضل والعلم والفلسفة والأدب - اهتم الحكام بآرائهم، فسمعوا بدعم المؤمنون والمعتصم والواشق، اذ كان هؤلاء الخلفاء الثلاثة يرون أنفسهم من المعتزلة.

وفي تلك البرهة الزمنية احتدم نقاش حاد وسرى في جميع بقاع الدولة الإسلامية، وهو هل كلام الله من صفات الفعل أو هو من صفات الذات؟ وهل هو حادث أو قديم، كعلم الله وقدرته وحياته؟ وهل أنَّ القرآن الذي هو كلام الله مخلوق وحادث، أو هو قديم وغير مخلوق؟

ذهب المعتزلة إلى أنَّ كلام الله مخلوق، وعليه يكون القرآن مخلوقاً وحادتاً، وإن من يقول بقدم القرآن فهو كافر، واعتقد مخالفوهم بعكس ذلك؛ إذ ذهبوا إلى قدم القرآن وعدم خلقه، فأصدر المؤمنون كتاباً عاصفاً في المعتزلة وتوعداً فيه من يذهب إلى قدم القرآن، وبذلك تعرض كثيرون إلى السجن والتعذيب.

ثمَّ تابع المعتصم والواشق سياسة المؤمنون، وكان من الذين أودعوا السجن في تلك البرهة أحمد بن حنبل، حتى جاء دور الم وكل الذي كان يحمل ميلاً مناهضة للاعتزال، فصار أغلب الناس يخالفون المعتزلة، وسارط الأمور في الاتجاه المعاكس، وحلت النكبة بالمعزلة وتم استئصالهم، وأُريقت دماءً كثيرة في هذه الفتنة، حتى سُتَّ المسلمون تلك الحقبة الزمنية بـ(أيام المحنة).

وبعد هذه الواقعية لم يتمكن المعتزلة من النهوض، وتركوا الساحة لمخالفتهم من

أهل السنة والحديث إلى الأبد، ولكن برغم ضعفهم فقد بُرِزَ منهم بعض الشخصيات من قبيل: أبي القاسم البُلْخِي، المعروف بـ(الكعبي) (ت: ٣١٩ هـ)، وأبي على البَيْتَانِي (ت: ٣٠٣ هـ)، وابنه أبي هاشم الجَبَّانِي، والقاضي عبد العبار المعتزلي (ت: ٤١٥ هـ)، وأبي الحسين الخياط، والصاحب بن عباد، والزمخشري (ت: ٥٨٣ هـ)، وأبي جعفر الإسْكَانِي.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم انسانی

## الدرس السادس

### الأشاعرة

اتضح مما سبق: أن الأفكار التي أدت إلى ظهور الاعتزاز بدأت في النصف الثاني من القرن الأول، وفي الحقيقة إن طريقة الاعتزاز قامت على استخدام المتنطق والاستدلال في فهم أصول الدين، وبديهي أن أول ما يشترط في هذه الطريقة هو الإيمان بحجية العقل وحريته واستقلاله، وبديهي أيضاً إن عامة الناس لا شأن لهم بالتعلّق والتفكير والبحث ويرون أن (التدين) يساوي (التعبد) والتسلّيم بظواهر الآيات والأحاديث - وخاصة الأحاديث - ويرون كل تفكير واجتهاد نوعاً من التمرد على الدين، خصوصاً مع دعم السياسة لهذا النمط من التفكير رعاية لمصالحها، وعلى الأخص إذا آمن علماء الدين بالظواهر وتعمّصوا لها من الناحية العملية وقاموا بترويجها. ومن أمثلة ذلك هجمات الأخباريين على الأصوليين والمجتهدين، وهجمات بعض الفقهاء والمحدثين على الفلسفنة في العالم الإسلامي.

لقد اهتم المعتزلة اهتماماً بالغاً بفهم الإسلام ونشره والدفاع عنه في مواجهة الدهريين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمانوية وغيرهم، فعملوا على إعداد المبلغين وإرسالهم إلى أطراف البلاد الإسلامية، إلا أنهم تعرضوا - في الوقت نفسه - إلى خطر دعوة الأخذ بالظواهر من الذين يرون أنفسهم من (أهل الحديث) و(أهل السنة)، الذين طعنوهم في ظهورهم مما أدى إلى إضعافهم وزوالهم تدريجياً.

وعليه ففي بداية الأمر - أي حتى أواخر القرن الثالث وبدايات القرن الرابع للهجرة - لم يكن هناك مذهب كلامي - كالذى ظهر فيما بعد - ليعارض المعتزلة، واقتصر النزاع مع المعتزلة على أنّ أفكارهم تعارض مع ظواهر الحديث والسنّة، وكان زعماء أهل الحديث من قبيل: مالك بن أنس وأحمد بن حنبل يرون حرمة البحث والاستدلال في المسائل اليمانية، وبذلك لم يقتصر الأمر على عدم امتلاك أهل السنّة لمذهب كلامي في قبال المعتزلة، بل قد أنكروا الكلام والتكلم من الأساس.

وفي نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة برع مفكر درس الاعتزال عدة سنوات على يد القاضي عبد العبار المعتزلي، ثمّ ترك الاعتزال والتحق بأهل السنّة، ولم يكن هذا المفكّر سوى أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٠ هـ) الذي ساعدته تمعّه بشيء من النبوغ واستيعابه لأسس الاعتزال على أنّ يقيم جميع أصول السنّة على أساس استدلاليّة مخصوصة، فأوجّد مذهبًا فكريًّا يُغضّن بدقة نسبية. وأجاز - خلافاً لقدماء أهل الحديث كأحمد بن حنبل - البحث الاستدلالي واستخدام المنطق في أصول الدين، واستدل على مدعاه بالقرآن والسنة وكتب في ذلك رسالة بعنوان: (رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام)<sup>(١)</sup>.

وبذلك انقسم أهل الحديث إلى طائفتين: (الاشاعرة) أتباع أبي الحسن الأشعري الذي أجاز الكلام، و(الحنابلة) أتباع أحمد بن حنبل الذي حرّم الكلام، وقد تقدّم في دروس المنطق أنّ لابن تيمية كتاباً في تحرير المنطق<sup>(٢)</sup>.

ومن ناحية أخرى فقد حلّت نعمة الناس في (أيام المحنّة) بالمعزلة أيضاً، ذلك أنّ المعتزلة اغتنموا فرصة دعم الحكماء لهم، فحاولوا إجبار الناس على اتباع آرائهم واعتقادها، ومنها القول بحدوث القرآن، الأمر الذي عرّض الكثير للقتل والسجن والتعذيب والشرف، مما أثار حفيظة المسلمين وسخطهم على المعتزلة واعتبارهم

١- طبعت هذه الرسالة في ذيل كتاب (اللَّقَع)، وتقلّها عبد الرحمن بدوي في الجزء الأول من كتابه (مناهج الإسلاميين) ص ١٥ - ٢٦.

٢- راجع كتاب (ابن تيمية) لمحمد أبو زهرة.

السبب في هذه الحوادث.

ومن هنا فقد رحب الناس بمذهب الأشعري الذي دعم أسمه أشخاص آخرون منهم القاضي أبو بكر الباقلاني المعاصر للشيخ المنفي والمتوفى سنة ٤٠٣ هـ، وأبو إسحاق الإسفرايني وهو من طبقة الباقلاني والسيد المرتضى، وإمام الحرمين الجويني، وتلميذه الإمام الغزالى صاحب (إحياء علوم الدين)، (ت: ٥٠٥ هـ) والإمام الفخر الرازى.

ثمَّ طرأت على المذهب الأشعري تغيرات تدريجية خصوصاً على يد الغزالى الذي خفَّف من صبغته الكلامية وأعطاه صبغة عرفانية، وعلى يد الإمام الفخر الرازى الذى بالغ في التقرب من الفلسفة، وبعد أنَّ ألف الخواجة نصير الدين الطوسي كتاب (تجريد الاعتقاد) اتَّخذ ٩٠ % من الكلام صبغة فلسفية، وبعد ذلك سار جميع المتكلمين - أعم من الأشاعرة والمعتلة - في الطريق الذى سلكه هذا الفيلسوف والمتكلم الشيعي الكبير.

فترى أنَّ كِتاباً من قبيل (المواقف) و(المقادير) وشروحهما سلكت الطريق الذى سلكه كتاب (التجريد)، وفي الحقيقة مع تقدم الزمن ابتعد الأشاعرة عن آراء زعيمهم أبي الحسن الأشعري، واقتربوا من الاعتزال والفلسفة.

وفيها يلي نقدم اليك فهرسة بآراء الأشعري التي دافع فيها عن أصول (أهل السنة)، أو قام بتأويلها ويتبريرها:

١ - عدم اتحاد الصفات مع الذات (خلافاً للمعتزلة وال فلاسفة).  
٢ - عموم الإرادة والقضاء والقدر الإلهي لجميع الحوادث (خلافاً للمعتزلة دون الفلسفه).

٣ - إنَّ الشرور كالخيرات صادرة من الله أيضاً (وهذا الرأي لازم للرأي المتقدم).

٤ - عدم اختيار الإنسان، لكون أفعاله مخلوقة لله (وهو كسابقه لازم للرأي المتقدم).

٥ - الحسن والقبح ليس ذاتياً بل هو شرعي، كما أن العدل شرعي وليس عقلياً (خلافاً للمعتزلة).

٦ - لا يجب على الله مراعاة اللطف والأصلح (خلافاً للمعتزلة).

٧ - قدرة الإنسان على الفعل مقارنة له وليس متقدمة عليه (خلافاً للفلاسفة والمعتزلة).

٨ - التنزيه المطلق، أي ليس هناك أي شبه ومماهية بين الله وما سواه (خلافاً للمعتزلة).

٩ - الإنسان ليس خالقاً لعمله، بل هو مكتسب له (تبرير رأي أهل السنة في باب خلق الأعمال).

١٠ - إمكان رؤية الله بالعين يوم القيمة (خلافاً للمعتزلة وال فلاسفة).

١١ - (الفاسق) مؤمن، (خلافاً للخوارج الذين ذهبوا إلى كفره)، والمعتزلة الذين ذهبوا إلى القول بالمنزلة بين المترفين.

١٢ - لا محذور في غفران الله وصفحة عن العبد قبل التوبة، ولا محذور في تعذيب المؤمن (خلافاً للمعتزلة).

١٣ - نفي البأس عن الشفاعة (خلافاً للمعتزلة).

١٤ - عدم جواز خلف الله لوعده.

١٥ - العالم حادث زماناً (خلافاً للفلاسفة).

١٦ - قدم كلام الله - أي الكلام النفسي دون اللفظي - (تبريراً لرأي أهل السنة).

١٧ - إمكان التكليف بغير المقدور (خلافاً للفلاسفة والمعتزلة).

وقد أكثر أبو الحسن الأشعري من التأليف، حتى قيل: إن له مئتي كتاب، واحصت له كتب التراجم حوالي مائة كتاب، تعرض أكثرها - كما يبدو - إلى الضياع، وأشهر كتبه (مقالات الإسلاميين) وهو مطبوع، إلا أنه مشوش وغير منظم، و(اللّمع) وهو مطبوع أيضاً، وربما طبعت له كتب أخرى.

للأسف الشديد فقد تركت آراء أبي الحسن الأشعري وأفكاره تأثيراً كبيراً

على العالم الإسلامي، إلا أنها نوقشت فيما بعد من قبل الفلاسفة والمعتزلة، وقد ردَّ أبو علي بن سينا الكثير من آرائه في كتاب (الشفاء) دون تصريح باسم صاحبها، بل ان بعض أتباعه وأنصاره من قبيل القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني أعاد النظر في آرائه حول الجبر وخلق الأفعال.

هذا وإن محمد الفزالي وإن كان أشعرياً وقد رسم من أصول الأشاعرة، إلا أنه أضاف إليها أساساً آخر قربت الكلام إلى المعرفان والتصوف، كما كان مولانا محمد الرومي صاحب كتاب (المتنوي) أشعرياً، إلا أن إيمانه في المعرفان أعطى جميع المسائل صبغة أخرى، كما أدى تأثر الإمام الفخر الرازي بأفكار الفلسفه إلى قوة الكلام الأشعري.

لقد ترك انتصار الأشاعرة وسيادتهم آثاراً سيئة على العالم الإسلامي، إذ كان انتصاراً للجمود والسطحية على الحرية الفكرية، ومهما كان التزاع بين الأشاعرة والمعتزلة مرتبطاً بعالم التسنن، إلا أن الشيعة لم يسلمو أيضاً من بعض آثار الجمود الأشعري، وقد كان لانتصار الأشاعرة أسباب تاريخية واجتماعية مخصوصة، كما كان بعض الحوادث السياسية آثار كبيرة في هذا الانتصار.

لقد كان المؤمنون - كما أشرنا - رجالاً عالماً، وقد أظل المعتزلة بدعمه وحمايته، ثم واصل المعتصم والواثق سياسته في دعم المعتزلة، حتى جاء المتوكل الذي قلب ظهر المجن للمعتزلة فكان له دور كبير في انتصار مذهب أهل السنة الذي شاده أبو الحسن الأشعري على أساس كلامية بعد حوالي قرنٍ من الزمن، ولو كان للمتوكل أسلوب المؤمن في التفكير لما وصل الاعتزال إلى هذه النتيجة الماحقة.

كما كان لانتصار السلاجقة الأتراك في إيران تأثيراً كبيراً في سيادة أفكار الأشعري، إذ لم يكن السلاجقة من أنصار العلم والمعرفة الفكرية، خلافاً للبوهينيين الذين كان منهم من هو من أهل العلم والفضيلة والأدب الأمر الذي أدى إلى انتعاش المذهب الشيعي والمعتزمي في ظل حكمهم، وقد كان ابن العميد والصاحب بن عباد وزيرين وعالمين في بلاط البوهينيين، وكانا مخالفين للأشاعرة.

ونحن لا نروم الدفاع عن آراء المعتزلة - إذ سيتضح فيما بعد ضعف الكثير من آرائهم - إلا أن الجدير بالتقدير والاستحسان في المعتزلة والذي اندر بزوالهم هو أسلوبهم العقلي، وكما نعلم فإن ديناً غنياً وحيوياً كالدين الإسلامي بحاجة إلى كلام يؤمن بحرية العقل وإيماناً راسخاً.



## الدرس السابع

### (١) الشيعة

تحدث في هذا الدرس عن الشيعة باختصار، فنقول: إن للكلام - بمعنى الاستدلال العقلي والمنطقي على أصول العقيدة الإسلامية - مكانة مخصوصة وممتازة عند الشيعة.

إن الكلام الشيعي كما هو معجون بالفلسفة الشيعية، فهو منبثق أيضاً من بطون الأحاديث الشيعية، وقد تقدم أن أهل السنة اعتبروا الكلام تياراً مناهضاً للحديث والسنة، في حين أن الشيعة لا يحملون هذا الانطباع عن الكلام، بل يرون أنه نابعاً من صميم الأحاديث والسنة.

والسر في ذلك أن الأحاديث الشيعية - خلافاً للأحاديث عند أبناء العامة - تحمل في ثناياها استدلالات منطقية على المسائل المعقولة التي ترتبط بما وراء الطبيعة أو المسائل الاجتماعية.

وهذا ما لا تجده في أحاديث أهل السنة، فقد تحدثت رواياتهم عن القضاء والقدر، وإرادة الله تعالى وأسمائه وصفاته، والروح والانسان وعالم الحساب وما بعد الموت والكتاب والصراط والميزان والإمامية والخلافة وأمثال ذلك دون أي توضيح أو ت تحقيق بشأنها، في حين أن الروايات الشيعية ذكرت جميع هذه المسائل مع الاستدلال عليها، وللوقوف على هذه الحقيقة يمكنك مقارنة أبواب الحديث في

الصحاب الستة بما هو موجود في كتاب (الكافي) للشيخ الكليني.  
وعليه، فإنَّ (الكلام) بمعنى التفكير المقللي ودراسة الأمور ذهنياً كائناً في صلب  
الأحاديث الشيعية، ولذلك لم ينقسم الشيعة - خلافاً للسنة - إلى (أهل الحديث)  
و(أهل الكلام).

وقد ذكرنا في الدروس الماضية - اعتماداً على المصادر السنوية - أن أول مسألة  
شاعت بين المسلمين بوصفها أخلاً اعتقادياً هي مسألة (كفر الفاسق) التي أثارها  
الخوارج في النصف الأول من القرن الهجري الأول، وبعد ذلك أثيرت مسألة  
الاختيار والحرية على يد معبد الجبني وغيلان الدمشقي خلافاً لما يراه بنو أمية  
ويرجونه بين الناس، وفي النصف الأول من القرن الهجري الثاني أثار جهم بن  
صفوان مسألة اتحاد الصفات مع الذات، وبعد ذلك بادر واصل بن عطاء وعمرو بن  
عبيد إلى تأسيس الاعتزال فأخذوا مبدأ العبرية والاختيار من معبد وغيلان، ووحدة  
الذات والصفات من جهم بن صفوان، وابتكرتا مسألة (المترلة بين المترلتين) بشأن  
كفر الفاسق وإيمانه، كما ناقشا أموراً أخرى.

ومن هنا جرى ديدن المستشرقين - والمعنيين بدراسة التاريخ الإسلامي - في  
تفسير ظاهرة نشوء الكلام الإسلامي والبحوث العقلية في الإسلام، جاهلين أو  
متجاهلين الاستدلالات المقلالية العميقية التي أقامها الإمام علي بن أبي طالب عليهما  
فكان أول من صدع بالبحوث العقلية حول المعارف الإسلامية في خطبه وكلماته  
ومناقشاته، إذ تحدث عن ذات الباري تعالى وصفاته، والحدوث والقدم، والبساطة  
والتركيب، والوحدة والكثرة، وغيرها من البحوث العميقية المذكورة في نهج البلاغة  
وروايات الشيعة الموثقة، إلا أنها مشربة بصبغة روحية ميزتها عن نمط الكلام عند  
المعتزلة والأشعرية، بل وبعض علماء الشيعة المتأثرين بكلام من عاصرهم، وهذا ما  
بعثناه في كتاب (في رحاب نهج البلاغة) ومقدمة الجزء الخامس من كتاب (أسس  
الفلسفة والمذهب الواقعي).

يدعن المؤرخون من أهل السنة بأن العقل الشيعي كان فلسفياً منذ البداية وأن

طريقة التفكير الشيعي كانت عقلية واستدلالية من أول الأمر، فلم يقتصر الفكر الشيعي على مجرد الاختلاف مع الحنابلة الذين انكروا الاستدلال على العقائد المذهبية أساساً، والأشاعرة الذين جردوا العقل من أصالته ورأوه تابعاً للظواهر، بل تعدد إلى الاختلاف مع المعتزلة أيضاً، ذلك أن التفكير المعتزلي وإن كان عقلياً إلا أنه جدلوي وليس برهانياً<sup>(١)</sup>. ومن هنا كانت الأكثرية الساحقة من الفلاسفة المسلمين من الشيعة، فلم يحافظ على حياة الفلسفة الإسلامية سوى الشيعة، وقد استمدوا هذه الروح من أئتهم وعلى الخصوص من الإمام علي بن أبي طالب عليهما السلام.

فقد بادر الفلسفة الشيعية متأثرين بالقرآن وأحاديث المعصومين عليهما السلام إلى ترسين العقائد الإسلامية الأصلية دون تحويل الفلسفة إلى كلام أو تغييرها من الحكمة البرهانية إلى الحكمة الجدلية، وعليه إذا أردنا إحياء المتكلمين الشيعة آخذين بنظر الاعتبار كل من أعمل التفكير العقلي بشأن العقائد الإسلامية الشيعية فسوف يدخل في ضمن المتكلمين الشيعة جمع من رواة الحديث وال فلاسفة الشيعة، إذ كما قلنا فإنَّ كلاً من الحديث الشيعي والفلسفة الشيعية أتىجاً وظيفة الكلام أفضل من علم الكلام نفسه، وأما إذا أردنا من المتكلمين خصوص من تسلح بالحكمة الجدلية تحت تأثير الكلام المعتزلي والأشعرى، فلا نجد أمامنا سوى مجموعة مخصوصة، إلا أنها لا تبعد مبرراً للاتصال على تلك المجموعة فقط.

وإذا تجاوزنا كلمات الأئمة الأطهار عليهما السلام الواردة بشأن (العقائد) في خطبهم وروایاتهم وأدبياتهم، سنجده أنَّ أول من ألف كتاباً في (العقائد) من الشيعة هو علي بن اسماعيل بن ميمش التمار (حفيد ميمش التمار الخطيب المفوء)، وصاحب سرِّ أمير المؤمنين عليهما السلام، وقد عاصر علي بن إسماعيل عمراً بن عبد وأبا الهذيل العلّاف، وهما من كبار المتكلمين في النصف الأول من القرن الثاني، ومن المؤسسين الأوائل للكلام المعتزلي.

---

١- قد يبُشَّرُ في دروس (كليات الفلسفة) الفرق بين الحكمة المعنوية والإشرافية، والذوقية، والحكمة الجدلية، أي: الكلام الأشعرى والمعتزلى.

وهناك من بين أصحاب الإمام الصادق عليه السلام من عذّهم الإمام نفسه من (المتكلمين) الكبار، من قبيل: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحمران بن أعين، وأبي جعفر الأحوال المعروف بـ(مومن الطاق)، وقيس بن ماسر، وغيرهم.

وهناك حديث في الكافي ناقش فيه هؤلاء النفر من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام أحد المخالفين بحضور إمامهم، مما أدخل السرور على قلب الإمام عليه السلام.

وقد نشأت هذه المجموعة وترعرعت على يد الإمام الصادق عليه السلام في النصف الأول من القرن الهجري الثاني أيضاً، مما يدل على عدم اقصار الأئمة من أهل البيت عليهما السلام على مباشرة البحث والتحقيق في المسائل الكلامية بأنفسهم، بل تدعوهم إلى تربية تلاميذهم وحثّهم على ممارسة البحوث الاعتقادية، فكانت شهرة هشام بن الحكم مستمدّة من علم الكلام دون الفقه أو الحديث أو التفسير، وقد أفرد له الإمام الصادق عليه السلام مکانة مرموقة ميّزه عن سائر أصحابه، حتى اتفقت كلمة الجميع على أن سبب تكريمه الإمام الصادق عليه السلام يكمن في كونه متكلماً.

وفي الواقع أراد الإمام الصادق عليه السلام من خلال تقديم هشام المتكلم على غيره من أرباب الفقه والحديث بيان أهمية البحوث الاعتقادية، وتقدم الكلام على الفقه والحديث، ويدلّيه أن هذه السلوكية من الأئمة المعصومين عليهما السلام تركت تأثيراً بالغاً على انتشار علم الكلام، وأن تكون العقلية الشيعية عقلية كلامية وفلسفية من أول الأمر.

وقد كان الإمام الرضا عليه السلام يحضر بنفسه في مجالس البحث التي كان المأمون يعقدّها للمتكلمين من سائر المذاهب، على ما هو محفوظ في متون الكتب الشيعية.

وكما تجاهل المستشرقون جهود أمير المؤمنين عليه السلام، فقد تجاهلوا أيضاً جميع الجهود التي بذلها الأئمة الأطهار عليهما السلام بشأن إحياء البحوث العقلية في الأمور الاعتقادية والدينية، وهذا متأيداً إلى الدهشة والاستغراب.

وكان الفضل بن شاذان النيسابوري - من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام والإمام الجواد عليهما السلام والإمام الهادي عليهما السلام - متكلماً مضافاً إلى كونه فقيهاً ومحدثاً، وقد نقلت

عنه كتب كثيرة في الكلام، وقبره مشهود في نি�شابور.

ويبدو أن غالبية آل نوبخت - وهم كثيرون - كانوا من المتكلمين كالفضل بن أبي سهل ابن نوبخت الذي أدار في عهد هارون المكتبة المعروفة بـ(دار الحكم)، وكان من المתרגמים من الفارسية إلى العربية، وأسحاق بن أبي سهل بن نوبخت، وابنيه اسماعيل وعلي وحفيده أبي سهل اسماعيل بن علي النوبختي الملقب بين الشيعة بـ(شيخ المتكلمين)، والحسن بن موسى النوبختي وهو ابن أخت اسماعيل بن علي، وعدد آخر من هذه الأسرة.

وكان ابن فُتَّة الرازي من المتكلمين الشيعة في القرن الهجري الثالث، وأبو علي بن مسکویہ الحکیم والطیبی المعروف وصاحب کتاب (طهارة الأعرac) من المتكلمين الشيعة في بداية القرن الهجري الخامس.

وكان الخواجة نصیر الدین الطوسي الفیلسوف والریاضی الشهیر وصاحب کتاب (تجزید الاعتقاد)، والعلامة العلی الفقیه المعروف وشارح (تجزید الاعتقاد) من کبار المتكلمين الشيعة في القرن الهجري السابع.

فقد بادر الخواجة نصیر الدین الطوسي - وهو الحکیم المعروف والفیلسوف المتبع - إلى إبداع أقوى أثر کلامی من خلال تأليفه کتاب (تجزید الاعتقاد) اذ اهتم به كل من ثلاثة من المتكلمين سنة وشیعه، وقام الخواجة نصیر الدین - إلى حدٍ كبير - بإخراج الكلام من الحکمة الجدلیة، وتقریبه من الحکمة البرهانیة، حتى فقد الكلام اسلوبه الجدلی بعد أن مال الجميع إلى الحکمة البرهانیة، بل في الحقيقة فقد (الكلام) استقلاله تجاه (الفلسفة)، حتى أخذ الفلسفه الشیعه - المتأخرة عن الخواجة - يذکرون المسائل الكلامية في الفلسفة، وقاموا ببحثها ومناقشتها فلسفياً، فحالفهم النجاح أكثر من المتكلمين الذين اعتادوا دراسة الامور بالاساليب القديمة، فمثلاً تجد أن صدر المتألهین وال حاج ملا هادی السبزواری وإن لم يكوننا في زمرة المتكلمين، إلا أن تأثيرهم الوجودی كان أكثر من أي متكلم آخر.



مرکز تحقیقات کتاب و پرورش علوم انسانی

## الدرس الثامن

### الشيعة (٢)

يجدر بنا في هذا الدرس أن نبين - على نحو الإجمال - آراء الشيعة حول المسائل الكلامية الشائعة بين المتكلمين المسلمين.

تقدّم أنّ المعتزلة يذهبون إلى خمسة أصول كأركان لمنزههم وهي عبارة عن: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المترتبين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقلنا: إنّ خصوصية هذه الأصول تكمن في أنها تميّز الاعتزال عن سائر المذاهب الأخرى، فلا يذهبنّ بك التصور إلى أنّ ما سوى هذه الأصول الخمسة من الفروع عند المعتزلة.

كما ذكر علماء الشيعة - دون أنّتهم - للتبيّع منذ القدم خمسة أصول، هي: التوحيد، والعدل، والنبيّة، والإمامـة، والمعاد.

وتسمى هذه الأصول عادة بـ(أصول الدين)، وإن ماسواها، من الفروع. وعندما يرد هذا السؤال: إذا كان المراد من أصول الدين، الأصول التي تعتبر شرطاً في الإسلام، فليس هناك شرط وراء مفهـوم الشهادتين من التوحيد والنبيـة، والمراد من النبيـة خصوصـة نبوـة خاتـم الأنـبياء ﷺ دون النبيـة العـامة التي تعـني نبوـة سـائر الأنـبياء وذلك لأنّ النبيـة العـامة خارـجة عن مـحتوى الشهـادـتين، مع أنّ نبوـة جـميع الأنـبياء جـزءـة من أصول الدين التي يجـب الإيمـان بها والإـعتقدـاد بها.

وإذا كان المراد من أصول الدين الأصول التي يرى الإسلام وجوب الإيمان بها دون الاكتفاء بمجرد امتنالها من الناحية العملية، فهناك أمور أخرى غير هذه الأصول الخمسة من قبيل: الإيمان بالملائكة، قال تعالى: ﴿فَإِنَّ رَسُولَنَا أَنْذَلَ إِلَيْهِ مِنْ رُّبِّيهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ مَاءِنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِتِهِ وَكُتُبِهِ وَرَسُلِهِ لَا تُنَزَّلُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِنَا﴾<sup>(١)</sup>، هذا مضافاً إلى أنه لا خصوصية للعدل على سائر صفات الله تعالى من قبيل: العلم، والحياة، والقدرة، والسماعية، وال بصيرية، ليدخل في نطاق الامور التي يجب الإيمان بها دونها، فإذا كان الإيمان بصفات الله واجباً فلا بد من الإيمان بها جميعاً، وإن لم يكن واجباً فلا يجب الإيمان بها جميعاً.

وجوابه: أن اختيار هذه الأصول الخمسة إنما هو لأجل تحديد الهوية الإسلامية من جهة، ولتمييز المذهب من جهة أخرى، فإن التوحيد والنبوة والمعاد من الأمور التي يجب الإيمان بها على كل مسلم.

وأما أصل العدل فإنه يحدد هوية التشيع ويعيشه عن غيره، فإن العدل وإن لم يختلف عن العلم والحياة والقدرة إلا أنه من الأصول التي تحدد رؤية التشيع للإسلام في قبال بعض المذاهب الأخرى.

وأما أصل الإمامية فيحتوي على كلتا الجهتين، فهو داخل في نطاق الأمور التي يجب الإيمان بها، كما هو داخل أيضاً فيما يحدد الهوية الشيعية.

وأما ما كان من قبيل الإيمان بالملائكة فهو وإن كان واجباً بنص القرآن، إلا أن الأصول المتقدمة داخلة في الأمور التي استهدفها الإسلام ودعا رسول الله ﷺ الناس إلى الإيمان بها، وكانت رسالته مقدمة للإيمان بها، وأما الإيمان بالملائكة وكذلك الاعتقاد بجميع ضروريات الدين من قبيل الصلاة والصيام فلم يكن من أهداف الرسالة، وإنما هو من لوازمهما، فهو من لوازم الإيمان بالنبوة وليس من أهدافها.

والآن ندخل في بيان مجموعة العقائد الكلامية عند الشيعة الأعم من الأصول

الخمسة وغيرها:

١ - التوحيد: وهو جزء من أصول المعتزلة الخمسة أيضاً، كما هو جزء من أصول الأشاعرة، مع فارق أن التوحيد الذي يميز المعتزلة هو التوحيد في الصفات الذي ينكره الأشاعرة، وإن التوحيد الذي يميز الأشاعرة هو التوحيد في الأفعال الذي ينكره المعتزلة.

وقد تقدم أن التوحيد الذاتي والتوحيد في العبادة خارج عن محل البحث لاتفاق كلمة الجميع عليه.

واما التوحيد الذي يذهب اليه الشيعة، فهو مضافاً إلى توحيد الذات والتوحيد والتوحيد في العبادة، يشمل التوحيد في الصفات والتوحيد في الأفعال، إلا ان التوحيد في الصفات عند الشيعة يختلف عما هو عليه عند المعتزلة، كما ان التوحيد في الأفعال عند الشيعة يختلف عما هو عليه عند الأشاعرة، فالتوحيد في الصفات عند المعتزلة يعني تفريغ الذات وتجريدها من الصفات، وبعبارة أخرى: إن ذات الباري تعالى فاقدة للصفات<sup>(١)</sup>، بينما التوحيد في الصفات عند الشيعة يعني عينية الصفات مع الذات، ومن أراد التفصيل في ذلك فليراجع كتب الشيعة في الكلام والفلسفة.

وأما التوحيد الأنفالي عند الأشاعرة فيعني أن لا تأثير لأي موجود، فكل الآثار تصدر عن الله بال مباشرة، وعليه يكون الله خالقاً مباشراً لأفعال العباد وليس العبد هو الخالق والموجد لعمله و فعله، وهذا هو الجبر المغضض الذي ثبتت الأدلة الكثيرة بطلانه. بينما التوحيد الأنفالي عند الشيعة يعني أصلالة نظام الأسباب والمسبيات، وإن الآثار كما تقوم بأسبابها التقريرية تقوم بذات الباري تعالى أيضاً، وهذا القيام والترابط طولي وليس عرضياً<sup>(٢)</sup>.

١- هذا هو رأي المعتزلة في توحيد الصفات، قال السبزواري في مظنته:

الأشعرى بازدياد قائله و قال باليابة المعتزلة

ولكن يجدون عبارة بعض المعتزلة كأبي الهذيل انه يزيد من التوحيد في الصفات نفس الذي يراه الشيعة.

٢- بغية اتضاح الطلب، راجع كتاب الإنسان والمصير، (السان و سر نوشته).

٢ - العدل: وهو ما انفقت عليه كلمات الشيعة والمعتزلة، ومعنى العدل أنَّ الله سبحانه وتعالى فيض ورحمة، وأنَّ النعمة والبلاء يصدران منه على أساس استحقاق ذاتي سابق، وأنَّ نظام الخلقة قائم على نظم مخصوص من الفيض والرحمة، والبلاء والنعمة، والأجر والعقوبة، إلا أنَّ الأشاعرة انكروا العدل، وانكروا هذا النظام، ورأوا أنه ملازم لمذهبية ذات الباري تعالى ويتنافي مع قاهرته المطلقة.  
وللعدل فروع سنشير إليها في ضمن توضيحنا لسائر الأصول.

٣ - الإرادة والاختيار: إنَّ أصل الإرادة والحرية عند الشيعة يشبه إلى حدٍ ما الإرادة والاختيار عند المعتزلة، إلا أنَّ هناك فرقاً بينهما، فإنَّ الإرادة والاختيار عند المعتزلة يساوي (التغويض) وترك الإنسان شأنه وعدم تأثير مشيئة الله في أفعاله، وهذا - كما هو مسطور في محله - محال طيباً.

اما الإرادة التي يعتقد بها الشيعة فتعني أن الناس خلقوا أحراضاً، إلا أنهم كسائر المخلوقات قائمون بذات الحق تعالى في جميع شؤونهم الوجودية، ويستمدون وجودهم من مشيئة الله وعنايته.

ومن هنا كانت الإرادة عند الشيعة حدأً وسطأً بين الجبر الأشعري والتغويض المعتزلي، وهو معنى العبارة المعروفة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام (لا جبر ولا تغويض بل أمر بين أمرين).

هذا وإن أصل الإرادة والحرية من المفترقات عن أصل العدل.

٤ - الحسن والقبح الذاتي: يرى أن للفعال في ذاتها حسناً وقبعاً، فالعدل حسن في ذاته، والظلم قبيح في ذاته، والحكيم يفعل الحسن ويتجنب فعل القبيح، وبما أنَّ الله تعالى حكيم، فلازم ذلك أن يفعل الحسن ويتجنب القبيح، وعليه يكون بعض الأفعال (واجبة) على الله وبعضها (فيها).

والأشاعرة يخالفون هذا الرأي بشدة، فانهم ينكرن الحسن والقبح الذاتي في الأفعال، وينكرون إيجاب شيء أو تحريمه على الله.  
وقد ذهب بعض الشيعة - متأثرين بكلمات المعتزلة - إلى القول بالأصل

المتقدم على صياغته عند المعتزلة، إلا أنَّ بعضاً آخر تعمقوا في المسألة أكثر، فأخذنا بوجود الحسن والقبح الذاتي في الأفعال، إلا أنهم لم يعبروا ذلك على الساحة الربوبية<sup>(١)</sup>

٥ - قاعدة اللطف و اختيار الأصلح: هناك بحث بين الأشاعرة والمعزلة مفاده: هل نظام العالم والوجود محكم لقاعدة اللطف و اختيار ما هو أصلح للعباد أولاً؟ يرى المعتزلة أنَّ أصل اللطف أمر واجب على الله، فهو (تكليف) و (وظيفة) مفروضة عليه تعالى، في حين أنكر الأشاعرة ذلك.

وطبعاً إن (قاعدة اللطف) من فروع أصل العدل والحسن والقبح العقلي، وقد تبني بعض الشيعة قاعدة اللطف على ما هي عليه عند المعتزلة، إلا أنَّ الذين لا يحيزون مسألة (التكليف) و (الوظيفة) على الله، لهم تصور آخر عن أصل اختيار الأصلح، لا مجال لشرحه هنا.

٦ - حجية العقل وأصالته واستقلاله: إن العجيبة والأصالحة التي أثبتها التشيع للعقل تفوق الأصالة والعجزة التي منحها المعتزلة للعقل، فان الشيعة يرون - استناداً إلى روايات المعصومين عليهم السلام - أنَّ العقل رسول باطني، كما أن النبي عقل ظاهري، حتى عُدَّ العقل عندهم واحداً من الأدلة الفقهية الأربع.

٧ - الفرض والهدف في أفعال الله تعالى: لقد انكر الأشاعرة أن تكون أفعال الله صادرة لفرض أو غاية، ويرون ذلك من شؤون ومحضات البشر والملائكة التي يتزهه الله عنها، ذلك أنَّ خضوع الفاعل للغايات تعني مقهوريته تجاهها، والله تعالى منزه عن أن يعده أو يقيده شيء وإن كان بمستوى الفرض والغاية.

أما الشيعة فانهم يؤيدون المعتزلة في وجود الأغراض والأهداف في الأفعال، ويرون أن هناك فرقاً بين غرض الفعل وغرض الفاعل، فالحال هو خضوع أفعال الله للغايات، وأما الأهداف والغايات التي تعود بالنفع لصالح الملائكة فلا تتنافي مع كمال ذات الحق وعلوته وغناء الذاتي.

---

١- راجع كتاب (العدل الإلهي).

٨ - جواز البداء على الله تعالى: كما أن النسخ في الأحكام جائز فكذلك البداء، ومن أراد التفصيل فعله بمراجعة الكتب الفلسفية المطلولة كالأسفار الأربع.

٩ - رؤية الله: لقد انكر المعتزلة رؤية الله بشدة، وقالوا: لا يمكن في حق الله تعالى سوى الاعتقاد به - والاعتقاد والإيمان من شؤون الذهن والتفكير - ويررون ذلك أعلى درجات الإيمان، فليس بالإمكان رؤية الله ومشاهدته بحال، والدليل على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: «لَتُنَذِّرُكُمُ الْأَبْصَرُ وَهُوَ يُذَرُّكُمُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَيِّرُ»<sup>(١)</sup>.

وأما الأشاعرة فقد أصرّوا على إمكان رؤية الله، ولكن في يوم القيمة فقط، واستدلوا على المدعى بعض الروايات والآيات، منها قوله تعالى: «وَجْهُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرٌةً • إِلَى زِيَّهَا نَاظِرٌةٌ»<sup>(٢)</sup>.

أما الشيعة فيرون استحالة رؤية الله بالعين في الدنيا والآخرة، ولكنهم لا يحدّون أعلى مراتب الإيمان باليقين الذهني والفكري، إذ إن اليقين الفكري هو (علم اليقين)، وهناك ما هو أعلى وأسمى منه وهو اليقين القلبي الذي هو (عين اليقين)، والمراد منه مشاهدة الله بالقلب دون العين، وعليه وبالإمكان رؤية الله بعين البصيرة دون الباصرة، وقد سُئل أمير المؤمنين عليه السلام: (هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال: أَفَأَعْبُدُ مَا لَا أَرَى! فقال: وكيف تراه؟ فقال: لا تراه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان)<sup>(٣)</sup>.

وقد سُئل الأئمة عليهم السلام عن رؤية النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه ربه في المعراج، فقالوا: (لم يره بعينه ولكن بقلبه)، ولا يتفق مع الشيعة في هذه المسألة سوى العرافاء.

١٠ - إيمان الفاسق: وفي هذه المسألة - التي ذكرت مراراً - يتفق الشيعة مع الأشاعرة، دون الخروج الذين يرون كفر الفاسق، دون المعتزلة الذين ذهبوا إلى القول بـ(المنزلة بين المنزلتين).

١- الأنعام: ١٠٣.

٢- القيمة: ٢٢ - ٢٣.

٣- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٢٥٨، الكلمة رقم: ١٧٩.

١١ - عصمة الأنبياء والأولياء: ومن جملة ما يختص به الشيعة القول بعصمة جميع الأنبياء والأنتماء <sup>بشكل</sup> من جميع النزوب سواءً أكانت صفيرة أم كبيرة.

١٢ - المغفرة والشفاعة: وفي هذه المسألة خالف الشيعة المعزلة في ما ذهبوا إليه من عقيدة جافة ترى عدم إمكان شمول المغفرة والشفاعة للعبد قبل التوبة، كما خالفوا الأشاعرة في أقوالهم الاعتباطية في هذا الخصوص.



مرکز تحقیقات کتاب و پرورش علوم انسانی

**المرفان**



مرکز تحقیقات کمپیوتر و اطلاعات ملی

## الدرس الأول

### العرفان والتتصوف

إن العرفان من العلوم التي ولدت وترعرعت وتكاملت في مهد الثقافة الإسلامية.

ويمكن دراسة العرفان والتحقيق فيه من الناحية الاجتماعية والثقافية. وهناك فارق بين العرفاء وسائر الشرائح الثقافية الإسلامية الأخرى من المفسرين والمحدثين والفقهاء والمتكلمين وال فلاسفة والأدباء والشعراء؛ فإن العرفاء مضافاً إلى كونهم طبقة مثقفة أبدعوا علمأً اسمه (العرفان)، وظهر منهم من العلماء الكبار الذين صنعوا كتاباً قيمة، قد بربزوا كفرقة اجتماعية في العالم الإسلامي لها سماتها التي ميزتها من غيرها، خلافاً للطبقات الثقافية الأخرى من قبيل: الفقهاء والحكماء وغيرهما من الطبقات الثقافية والعلمية التي لم تبرز كفرقى منفصلة عن غيرها.

وقد عرف مشايخ العرفان بوصفهم طبقة علمية بـ(العرفاء)، وبوصفهم شريحة اجتماعية بـ(المتصوفة).

إن العرفاء والمتصوفة وإن لم يؤسسوا لأنفسهم مذهبًا مخصوصاً في الإسلام، وإنما سجلوا حضورهم في جميع الفرق الإسلامية، ولكنهم في الوقت نفسه شكلوا مجموعة متکاففة ومتعاصرة اجتماعياً، فإن أفكارهم وأراءهم المخصوصة في

معاشرة الناس، وارتدائهم زياً مخصوصاً وحتى استرمال شعر رؤوسهم ولعائهم، وسكناتهم في الصوامع وغير ذلك ميزة لهم كفرقة مذهبية واجتماعية مخصوصة. ولا تذكر أن هناك عرقاً - خصوصاً بين الشيعة - لم يمتلكوا في ظاهرهم عن الآخرين، إلا أنهم كانوا في واقعهم من أهل السير والسلوك والعرفان. وهؤلاء في الواقع هم العرقاء الحقيقيون دون الجموع التي اخترعت لنفسها مختلف الأداب والسلوكيات وأحدثت من البدع ما أحدثت.

ونحن في هذه الدروس لا نعرض للعرفان من ناحيته الاجتماعية (التصوف) وكونه طريقة سلكتها فرقه اجتماعية، وإنما سنقصر البحث على الناحية الثقافية، وكون العرفان واحداً من العلوم الإسلامية.

ولو بحثنا في الناحية الاجتماعية أيضاً، لتعين علينا أن نبحث العلل والأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الفرقـة، والأدوار الإيجابية وغير الإيجابية التي لعبتها في المجتمع الإسلامي، والتأثيرات المتباينة بينها وبين سائر الفرق الإسلامية، وتأثيرها في نشر الإسلام، إلا أنها لسنا بهذا الصدد، وإنما نروم بحث العرفان بوصفه عملاً وتياراً ثقافياً.

وللعرفان بوصفه عملاً وثقافة، ناحيتان؛ عملية ونظرية.

أما الناحية العملية فهي عبارة عن علاقة الإنسان وواجباته تجاه نفسه والكون وحالقه، وبذلك يكون العرفان كالأخلاق أي أنه علم عملي ولكن مع فارق سنبئنه فيما بعد، وهذا القسم من العرفان يسمى بـ(علم السير والسلوك) الذي يتعرض إلى بيان البداية التي ينبغي على السالك أن يخطوها للوصول إلى (التوحيد) الذي هو قمة الإنسانية المنيعة، والمنازل والمراحل التي يجتازها في طريقه، والحالات التي تعرض له في هذه المراحل، وطبعاً لابد للسالك أن يسلك جميع هذه المراحل باشراف انسان متكمـل قد سلك بدوره هذا الطريق وتعرف على تلك المنازل، يطلق عليه العرفاء أحياناً تسمية (طائر القدس) أو (الخضر)، وإنـا فليس أمام السالك - إذا سار وحده دون إشرافٍ من هذا الإنسان الكامل - سوى الضياع.

وطبعاً هناك فارق كبير بين التوحيد الذي يراه العارف قمة الإنسانية المنشية والغاية القصوى التي ينتهي إليها في سيره وسلوكه، والتوحيد الذي يؤمن به عامة الناس، بل الذي يؤمن به الفيلسوف أيضاً من أن واجب الوجود واحد وليس أكثر. فان توحيد العارف يعني ان الموجود الحقيقي منحصر بالله تعالى، فكل ما سواه ليس سوى (ظلال)، فليس هناك شيء سوى الله، وان على العارف اجتياز الطريق وسلوكه ليبلغ المرحلة التي لا يرى فيها سوى الله تعالى.

والذين يخالفون العرفاء لا يرضون هذه المرحلة من التوحيد بل يرونها أحياناً كفراً والعادة، إلا أن العرفاء يرونها هي التوحيد الحقيقي، وان كل ما سواه لا يخلو من شائبة الشرك.

وان بلوغ هذه المرحلة ليس من شأن العقل والتفكير، بل هو من شؤون القلب والمجاهدة والسير والسلوك وتصفية النفس وتهذيبها.

ومهما كان الأمر، فان هذه هي الناحية العملية من العرفان المشابه لعلم الأخلاق الذي يبحث فيما ينبغي فعله، إلا ان بينهما الفوارق الآتية:

- ١ - إن العرفان يبحث في علاقة الإنسان مع نفسه والكون بخالقه، ويكرس اهتمامه حول علاقة الإنسان بخالقه، في حين ان جميع النظم الأخلاقية لا ترى أي ضرورة للبحث في علاقة الإنسان بخالقه وتقتصر البحث في هذا الشأن بالنظام الأخلاقية الدينية فقط.

- ٢ - إن السير والسلوك العرفاني - كما هو واضح من هاتين الكلمتين - متحرك وحيوي، خلافاً للأخلاق فإنها ساكنة، فإن العرفان يتحدث عن نقطة انطلاق ومنازل ومراحل لابد للمسالك أن يطربها ليصل إلى غايتها المنشودة؛ إذ يرى العارف أن هناك صرطاً حقيقياً - لا يشبهه أي مجاز وعنایة - يتعين على الإنسان اجتياز جميع مراحله على التعاقب ويستحيل عليه بلوغ المرحلة الثانية قبل اجتياز المرحلة السابقة، وبذلك يرى العارف أن الروح الإنسانية كالنبتة أو كالطفل الذي يستكمال وينمو بالتدریج على ضوء نظام مخصوص، في حين ان الأخلاق تتحدث حول

مجموعة من الفضائل من قبيل: الصدق والاستقامة والعدل والعفاف والإحسان والإنصاف والإيثار وغير ذلك مما يزيّن الروح ويزيدها جمالاً وألقاً، وبذلك ترى الأخلاق روح الإنسان بمنزلة البيت الذي ينبغي تزيينه بصبغة بالطلاسم والدهان ورصفه بالحجارة والخشب، دون أن يكون للترتيب أي مدخلية في ذلك، فلا فرق بين أن تبدأ من بناء السقف ثم الجدران أو العكس، أو أن تبدأ من نهاية البيت أو من واجهته.

اما العرفان فيرى عكس ذلك، فان العناصر الأخلاقية تعمل على نظام ديناميكي، فهو متحرك ونابض بالحياة.

٢- ان العناصر الروحية الأخلاقية محدودة بالمعاني والمفاهيم المعروفة غالباً، اما العناصر الروحية العرفانية فهي أكثر اتساعاً ففي السير والسلوك العرفاني يدور البحث حول مجموعة الأحوال والمعاناة النفسية التي يكابدها (السالك) أثناء سيره بين تلك المنازل، دون أن يكون لسائر الناس علم بمعاناته.

والقسم الآخر من العرفان يختص بدراسة الوجود والتعرف على الله والكون والإنسان، ومن هذه الناحية يكون العرفان مشابهاً للفلسفة، إذ يحاول تفسير الوجود، خلافاً للقسم الأول الذي يشابه الأخلاق ويحاول تغيير الإنسان. وكما يختلف القسم الأول عن الأخلاق من بعض الجهات، فإنه يختلف في قسمه الثاني عن الفلسفة أيضاً، وهذا ما سنقوم بايضاحه في الدرس المقبل ان شاء الله تعالى.

## الدرس الثاني

### العرفان النظري

والآن ندخل في تفاصيل القسم الثاني من العرفان، وهو العرفان النظري الذي يتعرض إلى تحليل الوجود ويبحث بشأن الخالق والكون والإنسان. فيكون العرفان من هذه الناحية مشابهاً للفلسفة الالهية التي تعمل على دراسة الوجود، وكما أن للفلسفة الالهية موضوعاً ومسائل ومبادئ، فإن للعرفان موضوعاً ومسائل ومبادئ أيضاً، إلا أن الفلسفة تعتمد في استدلالاتها على المبادئ والأصول العقلية، في حين أن العرفان يجعل من المكاشفات مادة رئيسة في استدلالاته. وبعد ذلك يقوم بتوسيعها وتبريرها عقلاً.

فيكون الاستدلال العقلي الفلسفى كالموضوع الذى يكتب بلغة معينة ليقرأه القارئ بنفس تلك اللغة، بينما الاستدلال العرفانى كالموضوع المترجم عن لغة أخرى، أي ان العارف يدعى اخضاع ما شاهده ببصيرته ووجوده إلى التفسير العقلى.

وهناك اختلاف جذري بين التفسير العرفانى للوجود أو بعبارة أخرى: الرؤية الكونية للوجود وبين التفسير الفلسفى للوجود.

إذ يرى الفيلسوف الالهي الأصلالة الله ولغيره، إلا ان الله واجب الوجود وقائم بذاته، وما سواه ممكن الوجود وقائم بغيره ومعلول لواجب الوجود، بينما يرى

العارف ان كل ما سوى الله وان كان معلولاً لله إلا انه لا وجود له حقيقة، وانما الحقيقي هو وجود الله المحيط بكل شيء، وبذلك تكون جميع الأشياء أسماء وصفات وشؤوناً وتجليات لله سبحانه وتعالى، وليس أموراً زائدة عليه.

كما أن رؤية الفيلسوف تختلف عن رؤية العارف، فالفيلسوف يريد فهم الكون، أي انه يحاول الوصول إلى تصور صحيح وعامي وكمالي للكون، ويرى أن الحد الأعلى للكمال الإنساني هو أن يدرك بعقله الكون على ما هو عليه، حتى يكون للكون وجود عقلاني في وجوده، فيندو هو عالماً عقلياً، ولذلك قبل في التعريف الفلسفي: (صيغة ورقة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني).

بينما العارف لا يعبر أي اهتمام للعقل والإدراك، وإنما يروم الوصول إلى كنه الوجود وهو الله حتى يشاهده وي感触 به.

إن كمال الإنسان لا ينحصر لدى العارف بمجرد أن يكون تصوراً عن الوجود في ذهنه، بل لابد عليه أن يسير ويتجه نحو المبدأ الذي أوجده وأن يحطم الفوائل بيته وبين ذات الحق تعالى ويقترب منه حتى يفني فيه ويقي بيقائه.

ان أدوات الفيلسوف هي العقل والمنطق والاستدلال، بينما الآداة التي يستعملها العارف عبارة عن البصيرة والمجاهدة وتزكية النفس وتهذيبها والحركة والصراع الباطني.

وسيتضح فيما بعد الفرق بين الرؤية الكونية لدى كلٍ من العرفان والفلسفة.

### العرفان والإسلام

ان للعرفان بكل قسميه العملي والنظري احتكاراً وصلة وثيقة بالدين الإسلامي العنيف؛ لأن الإسلام يسعى - كسائر الاديان الأخرى بل أشد منها - لبيان روابط الإنسان مع خالقه والكون ونفسه ودراسة الوجود.

وهنا يرد سؤال حول النسبة بين ما يبيّنه العرفان وما يبيّنه الإسلام؟ طبعاً إن عرفاء الإسلام ينكرون ان يكون لهم كلام وراء الإسلام، ويترفون من

هذه النسبة، بل يدعون أنهم اكتشفوا الحقائق الإسلامية أفضل من غيرهم، وانهم المسلمين الحقيقيون، فإنهم سواه من الناحية العملية أو النظرية يستندون إلى الكتاب والسنّة وسيرة النبي ﷺ والأئمة الاطهار عليهم السلام وكبار الصحابة، إلا أن الآخرين آراء أخرى بشأنهم نستعرضها على الترتيب الآتي:

١ - رأي جماعة من المحدثين والفقهاء: ترى هذه الجماعة أن العرفاء غير متمسكين بالإسلام من الناحية العملية، وإن استنادهم إلى الكتاب والسنّة ليس سوى تمويه على العامة وجلب لأنفاس المسلمين نحوهم، وأنه لا علاقة للعرفان بالإسلام من الأساس.

٢ - رأي جماعة من المتجددين المعاصرين: إن هذه الجماعة - التي لا تؤمن بالإسلام وتندفع عن كل رأي فيه شائبة الترد على القوانين الإسلامية - كالجماعة السابقة ترى أن العرفاء لا يؤمنون بالإسلام من الناحية العملية، وإن العرفة والتضليل ما هو إلا نورة قام بها العجم ضد الإسلام والعرب، ولكن تحت غطاء المجردات وال المقدسات.

إن هذه الجماعة تتفق مع الجماعة المتقدمة في مناهضة العرفان للإسلام، سوى أن الجماعة الأولى تقدس الإسلام وتطلق من تسفيه العرفان استناداً إلى مشاعر الجاهير المسلمة بغيّ ابعادهم عن الساحة الإسلامية بينما تطلق الجماعة الثانية في رأيها المتقدم متخذة من الشخصيات العرفانية - التي يحضرى بعضها بشهرة عالمية - مادة للهجوم على الإسلام، وإثبات أن الأفكار العرفانية السامية غريبة عن الإسلام وقد دخلت عليه من الخارج وإن مستوى الأفكار الإسلامية لا يرقى إلى هذه الأفكار العرفانية، كما تدعي هذه الجماعة أن استناد العرفاء إلى الكتاب والسنّة كان مجرد تقىة للحفاظ على أرواحهم من همجية العوام وقوتهم.

٣ - رأي الجماعة المحايدة: ترى هذه الجماعة أن هناك كثيراً من الانحرافات والبدع في العرفان والتضليل على الخصوص في العرفان العملي خاصة حينما يبرز العرفان كفرقة، إذ يمكن العثور على كثير من البدع التي لا تسجم مع كتاب الله

والسنة المعتبرة، إلا أن العرفاء كسائر الفرق والطبقات الثقافية في الإسلام كانوا مخلصين للإسلام، ولم يتفوهوا بما من شأنه أن يتناقض والمبادئ الإسلامية، نعم من الممكن أن تكون لهم اشتباهاً لهم في بعض الموارد، كما ان لسائر الطبقات الثقافية مثل تلك الاشتباهاً إلا أنها لم تكن ناشئة عن سوء نية أبداً.

إن مسألة التضاد بين العرفان والإسلام إنما أثارها المغرضون، اذ من الممكن لمن يقرأ كتب العرفاء قراءة حيادية مع استيعاب مصطلحاتهم أن يعتر على خطأه كثيرة، إلا أنه سوف لا يشك في مدى إخلاصهم للإسلام.

ونحن نميل إلى الرأي الأخير، ونرى أن العرفاء لم يكن لديهم نوايا سيئة وفي الوقت نفسه من اللازم للمختصين في العرفان والمعارف الإسلامية العميقه أن يدرسوا المسائل المرفأنية بشكل حيادي ليثبتوا مدى تطابقها مع الإسلام.

### الشريعة والطريقة والحقيقة.

من الموارد الخلافيّة المهمة بين العرفاء وغيرهم - على الخصوص الفقهاء - هو رأي العرفاء الخاص حول الشريعة والطريقة والحقيقة.

فقد اتفقت كلمة العرفاء والفقهاء على أن الشريعة - أي الأحكام الإسلامية - مبنية على مجموعة من المصالح والحقائق التي يفسرها الفقهاء عادة بالأمور التي توصل الإنسان إلى السعادة والاستفادة القصوى من المواثب المادية والمعنوية، إلا أن العرفاء يرون أن جميع الطرق تنتهي إلى الله وأن جميع المصالح والحقائق ما هي إلا شرائط وسبل تسوق الإنسان نحو خالقه.

ويرى الفقهاء أن هناك وراء الشريعة (الاحكام والقرارات الإسلامية) مجموعة من المصالح هي بمنزلة العلل وروح الشريعة، وأن العمل بالشريعة هو السبيل الوحيد لنيل تلك المصالح.

اما العرفاء فيرون ان المصالح والحقائق الكامنة في تشريع الاحكام هي من نوع المنازل والمراحل التي توصل الإنسان إلى مقام القرب الالهي وبلغ الحقيقة.

ويرون أن باطن الشريعة هو (الحقيقة) أي التوحيد بالمعنى الذي أشرنا له سابقاً، وهو الذي يحصل عليه العارف بعد فناء ذاته وتجربة عن أنايته، وبذلك فإن العارف يعتقد بثلاثة أشياء هي: الشريعة والطريقة والحقيقة، وإن الشريعة وسيلة إلى الطريقة وإن الطريقة وسيلة إلى الحقيقة.

إن نمط تفكير الفقهاء حول الإسلام هو ما شرحته في دروس الكلام وانهم يرون أن الأحكام الإسلامية على ثلاثة أقسام:

الأول: أصول العقائد التي يتکفل علم الكلام ببحثها، فعلى الإنسان أن يستند بالسائل المتعلقة بأصول العقيدة عن طريق العقل اعتقاداً راسخاً لا يعترضه شك.

الثاني: الأوامر التي تبين وظائف الإنسان من ناحية الفضائل والرذائل الأخلاقية، وهو ما يتکفل علم الأخلاق ببيانه.

الثالث: الأحكام المرتبطة بأعمال الإنسان وسلوكياته، الخارجية، وهو ما يتکفل به علم الفقه.

وهذه الأقسام منفصلة عن بعضها، فان قسم العقائد مرتب بالعقل والتفكير، وقسم الأخلاق مرتب بالنفس والملكات النفسية وسجاياها، وقسم الأحكام مرتب بالأعضاء والجوارح.

إلا ان العرفاء في قسم العقائد لا يكتفون بمجرد الاعتقاد الذهني والعقلي، بل يرون ضرورة الوصول إلى ما يجب الاعتقاد به، ولأجل ذلك لا بد من إزاحة العجب التي تحول بين الإنسان وبين الوصول إلى تلك الحقائق، وفي القسم الثاني - كما تقدمت الإشارة إليه - لا يكتفون بالأخلاق الثابتة والمحددة، ويقتربون بدل الأخلاق العملية والفلسفية السير والسلوك العرفاني الذي له مراحله المحددة، وأما القسم الثالث فليس لديهم اعتراف عليه، سوى بعض الكلمات التي يمكن اعتبارها أحياناً مناقضة للأحكام الفقهية.

وقد عَيَّر العرفاء عن هذه الأقسام الثلاثة بـ(الشريعة والطريقة والحقيقة) ويرون كما ان الإنسان لا ينقسم إلى ثلاثة أقسام منفصلة، فالجسم والنفس والعقل ليست

أجزاء منفصلة عن بعضها، وإنما هي متحدة في عين اختلافها، وأن النسبة بينها نسبة الظاهر إلى الباطن، فكذلك الشريعة والطريقة والحقيقة، أي أن أحدهما هو الظاهر والآخر هو الباطن والثالث باطن الباطن، مع فارق أن العرفاء يرون مراتب وجود الإنسان أكثر من ثلاثة مراتب ومراحل، أي إنهم يعتقدون أيضاً بمراحل ومراتب دراء العقل وسنوضح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

## الدرس الثالث

### مواد العرفان الإسلامي

من الضروري لمعرفة كل علمٍ ملاحظة تاريخه والتغيرات الطارئة عليه، ومعرفة الشخصيات البارزة والمبدعة فيه، وكذلك معرفة كتبه الأساسية، وهذا ماستعرض إلى بيانه في هذا الدرس والدرس القادم.

وأول مسألة لابد من ذكرها هنا، هي: هل العرفان الإسلامي مثل الفقه والأصول والتفسير والحديث؟ أي أنه من العلوم التي أخذ المسلمين مادتها من صميم الإسلام، فأرسوا قواعدها وأسسها، أو هو من قبيل الطب والرياضيات الواردة على الإسلام من خارجه، فنمت واكتملت على يد المسلمين وفي مهد الحضارة الإسلامية؟ أو هناك شق آخر

إن العرفاء أنفسهم يختارون الشق الأول ويرفضون الشق الآخر بشدة، بينما يصر بعض المستشرقين على أن العرفان وافكاره الدقيقة قد دخلت بأجمعها إلى الإسلام من خارجه، فنسبوه حيناً إلى المسيحية وقالوا: إن الآراء العرفانية قد تبلورت بفعل احتكاك المسلمين بالرهبان من النصارى، وحينما آخر قالوا: إنه نتاج ردود فعل إيرانية ضد الإسلام والعرب، وزعموا أحياناً أنه ناتج عن فلسفة الأفلاطونيين المحدثين التي هي مزيج من أفكار أرسطو وأفلاطون وفيثاغورس والغنوسيين من الاسكندرية وأراء اليهود والنصارى، وتارة يرون أنه ناشئاً من الافكار

البودية، كما ان الذين يخالفون العرفان من المسلمين حاولوا أيضاً ان يثبتوا ان العرفان والتصوف غريب عن الإسلام ويبحثوا له عن جذور خارج الإسلام.

وأما الرأي الثالث فيذهب إلى ان العرفان قد أخذ مواده الأولية - سوأة في العرفان العملي أو النظري - من الإسلام، ثم أسس لتلك السواد بعض القواعد والأصول، كما تأثر أيضاً بالتيارات الخارجية عن الإسلام - على الخصوص الأفكار الكلامية والفلسفية وخاصة الإشراقة منها - أما ما هو مدى النجاح الذي حققه العرفاء في إرساء القواعد والأصول الصحيحة لتلك السواد الأولية؟ وهل كان نجاحهم في هذه الناحية بمقدار نجاح الفقهاء أو لا؟ وما هو مقدار التأثير الذي تركته التيارات الخارجية على العرفان الإسلامي؟ فهل اجتنبها العرفان الإسلامي وصيغها بصفتها ووظيفتها الصالحة، أو ان الأمر يعكس ذلك وان تلك التيارات هي التي جرفت العرفان الإسلامي وجعلته يسير في اتجاهها؟ هذه كلها أسئلة لابد من بحثها والتحقيق بشأنها مستقلاً، إلا ان المتسلّم عليه هو ان العرفان الإسلامي أخذ مادته الأساسية من الإسلام لاغير.

إن أنصار الرأي الأول - وإلى حدٍ ما أنصار الرأي الثاني - يذهبون إلى ان الدين الإسلامي خالٍ من التعقيد والتكتل يفهمه عامة الناس؛ اذ لا يكتنفه القسموس ولا تعوطه الاسرار، فإن أساس الإسلام الاعتقادي هو التوحيد، فكما أن للبيت معمراً منفصلًا ومختلفاً عنه، كذلك العالم أيضًا له صانع وخلق منفصل عنه، وان أساس ارتباط الإنسان بالدنيا من وجهة نظر الإسلام هو الزهد والإعراض عن متابعتها الفاني للوصول إلى نعيم الآخرة والخلود، وإذا تجاوزنا ذلك نصل إلى مجموعة من الأحكام العملية البسيطة التي تكفل الفقه ببيانها.

وترى هذه الجماعة أنَّ ما يقوله العرفاء بشأن التوحيد شيءٌ مغاير للتوحيد الإسلامي، وذلك لأنَّ التوحيد العرفاني عبارة عن وحدة الوجود، وان لا وجود سوى الله وأسمائه وصفاته وتجلياته، كما أنَّ السير والسلوك العرفاني أمرٌ مغاير للزهد الإسلامي أيضًا، وذلك لأنَّهم يذكرون في سيرهم وسلوكهم مجموعة من

المفاهيم والمعاني من قبيل العشق ومحبة الله والفناء فيه وتجلي الله لقلب العارف، مما لا وجود له في الزهد الإسلامي، وإن الطريقة العرفانية أمر مغاير للشريعة الإسلامية وذلك لاحتواها على مسائل لاتمت إلى الفقه بصلة، وترى هذه الجماعة أن الأخيار من أصحاب رسول الله ﷺ الذين يستتب الصرفة والمستصوفة لهم ويقتدون بهم - لم يكونوا إلا زاهدين معرضين عن متاع الدنيا، لا علم لهم بالسير والسلوك والتوحيد العرفاني، مقبلين نحو الآخرة استولى على قلوبهم الوجل من العذاب ورجاء التواب.

والحقيقة هي أن رأي هذه الجماعة لا يمكن قبوله بحال، فان مسواد الإسلام الأولية أغنى وأعمق بكثير مما فرضته هذه الجماعة جهلاً أو عمداً، فلا التوحيد الإسلامي بتلك البساطة والخواص الذي فرضوه، ولا فناء الإنسان في الإسلام منحصر بالزهد السطحي، ولا خيار الصحابة بالشكل الذي وصفوه، ولا الآداب الإسلامية محدودة بأعمال الجوارح والأعضاء.

وفي هذا الدرس نحاول ان نثبت إمكان توظيف التعاليم الإسلامية الأصلية للوصول إلى مجموعة من المعارف العميقة بشأن العرفان النظري والعملي، أما ما هو مقدار النجاح الذي حالف العرفاء المسلمين في الاستفادة الصحيحة من تلك التعاليم؟ فهو مطلب آخر، لا يسعنا بحثه في هذه الدروس المختصرة.

اما بالنسبة إلى التوحيد فان القرآن الكريم لا يُشَبِّه الله والمخلوقات بالمعمار والبيت، وإنما يعرّف الله سبحانه على أنه خالق الكون وأنه في كل مكان ومع كل شيء، نحو قوله تعالى: «فَإِنَّنَا تُولِّ أَنْفَكُمْ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلَيْهِ»<sup>(١)</sup>، «وَتَنْهَى أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْكُمْ»<sup>(٢)</sup>، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»<sup>(٣)</sup>. وآيات أخرى من هذا القبيل.

ويديهي ان هذا النوع من الآيات يسوق الأفكار نحو توحيد أسمى وأعمق من

١- البقرة: ١١٥

٢- الواقعة: ٨٥

٣- الحديد: ٣

التوحيد الذي تؤمن به العامة، وقد ورد في الحديث: (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي أَخْرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: «فَلْمَّا هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»<sup>(١)</sup> وَالآياتُ مِنْ سُورَةِ الْحُدَيدِ إِلَى قَوْلِهِ: «وَقَهُوكُ عَلَيْهِ بِذَاتِ الصَّدْوِ»<sup>(٢)</sup>).

ويكفي في مورد السير والسلوك وطبيعة مراحل التعرّب إلى الله حتى بلوغ آخر النازل أن نُلقي نظرة على بعض الآيات المتعلقة بـ(لقاء الله) و(رضوان الله) والآيات المتعلقة بالوحى والإلهام وتکليم الملائكة غير الأنبياء مثل مريم (عليها السلام) وعلى الخصوص آيات معراج الرسول الأكرم ﷺ.

تحدث القرآن الكريم حول النفس الأمارة واللوامة والنفس الطمئنة. والعلم الذي يفيضه الله والعلم اللدني والهداية الناشئة عن المجاهدة. قال تعالى: «وَالَّذِينَ جَنَحُدُوا فِيمَا لَنْهَا يَتَهَيَّهُمْ شَبَّلُنَا»<sup>(٣)</sup>. وقد ذكر القرآن أن تركيبة النفس هي الطريق الوحيد إلى الفلاح والصلاح: «فَذَلِكَ أَفْلَغَ مِنْ رَكْبَتِهَا وَذَلِكَ خَابَ مِنْ دَشْنَتِهَا»<sup>(٤)</sup>. كما تحدث القرآن مراراً حول العب الإلهي وأنه يفوق جميع أنواع العب والعلاقات الإنسانية، وتحدث حول تسيبب ذات الكون الذي يعني أن الإنسان إذا تدبر وتفقه فسوف يدرك هذا الحمد والتسبیح، كما تحدث حول فطرة الإنسان والفتحة الربانية اذ قال: «ثُمَّ سُؤَلَتْ وَنَتَّلَقَ فِيهِ مِنْ رُوْجَبِي»<sup>(٥)</sup>، وغير ذلك مما يكفي لأن يستلمهم الإنسان منه معاني سامية وكبيرة حول الخالق والكون والإنسان وعلى الخصوص علاقة الإنسان بخالقه.

وكما ألمحنا فإننا لستنا بصدد الحديث عن مدى النجاح الذي حالف العرفاء في الاستفادة من هذه الحقائق الفنية، ومدى صحة آرائهم وخطتها، وإنما الذي يهمنا هو بيان الآراء المفترضة التي يتبعها الغربيون وأتباعهم الذين يحاولون تفريح الإسلام من محتواه المعنوي، وبيان الشروء العظيمة الموجودة في صميم الإسلام التي يمكنها

١- الإخلاص: ١.

٢- الكافي، ج ١، كتاب التوحيد، باب النسبة، سورة الحديد: ٦.

٣- المنكوبات: ٦٩.

٤- الشمس: ٩ - ١٠.

٥- السجدة: ٩.

ان تكون مادة صالحة لأن يستلهم منها المسلمون هذه المعاني والحقائق السامية، فلو فرض ان العرفة بالمعنى المصطلح لم يتمكنوا من الاستفادة منها بشكل صحيح، فهناك من يمكنه الاستفادة منها.

هذا مضافاً إلى ان الروايات والخطب والأدعية والمحاججات الإسلامية وترجم الشخصيات الكبيرة التي ترعرعت في مهد الإسلام دليل على ان ما كان واقعاً في صدر الإسلام ليس مجرد الزهد الفارغ والعبادة التي لا يرتجى منها سوى نيل التواب والمكافأة.

فقد احتوت الروايات والخطب والأدعية والاحتجاجات على معانٍ سامية ورفيعة، وتحدثت ترجم الشخصيات التي عاشت في الصدر الأول من الإسلام عن مجموعة من المعاني التي تحتوي على العب والابرازة الروحية والبصائر القلبية والإكتواء بنار الوله الروحي، فقد ورد في الكافي: (إن رسول الله ﷺ صلى بالناس الصبح، فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق برأسه مصفرأً لونه، قد نحف جسمه وغارت عيناه في رأسه، فقال له رسول الله ﷺ: (كيف أصبحت يا فلان؟ قال: أصبحت يا رسول الله موتنا، فعجب رسول الله ﷺ وقال: إن لكل يقين حقيقة فما هي حقيقة يقينك؟ فقال: إن يقيني يا رسول الله هو الذي أسرتني وأسهر ليلى وأظلمها هواجري، فعزفت نفسي عن الدنيا وما فيها، حتى كأنني أنظر إلى عرش ربى وقد نصب للحساب وحضر الخالق لذلك وأنا فيهم، وكأنني أنظر إلى أهل الجنة يتعمرون في الجنة ويتعارفون، وعلى الأرائك متكون، وكأنني أنظر إلى أهل النار وهم فيها معذبون مصرطخون، وكأنني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي، فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: هذا عبد نور الله قلبه بالإيمان، ثم قال له: إلزم ما أنت عليه، فقال الشاب: أدع الله لي يا رسول الله أن أرزق الشهادة معك، فدعاه له رسول الله ﷺ فاستشهد بعد تسعه نفر وكان هو العاشر<sup>(١)</sup>.

كما ان كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام - الذي تُنهي الأكثريّة

---

١- الكافي، ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، باب حقيقة الإيمان واليقين، الحديث: ٢.

الساحقة من أهل العرفان والتتصوف سلستها إليه - مصدر لاستلهام المعارف والمعنويات وشنشر إلى موضعين منها:

فقد ورد في الخطبة ٢١٩ من نهج البلاغة: (إن الله سبحانه وتعالى جعل الذكر جلاءً للقلوب، تسمع به بعد الورقة، وتبصر به بعد العشاوة، وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح شه عزت آلاوه في البرهة وفي أزمان الفترات، عباد ناجهم في فكرهم، وكلهم في ذات عقولهم).

وجاء في الخطبة ٢١٧ في وصف السالك إلى الله تعالى: (قد أحيا عقله وأمات نفسه، حتى دقّ جليله، ولطف غليظه، وبرق له لا يمَعُّ كثير البرق، فأبْيَان له الطريق، وسلك به السبيل، وتدافعته الأبواب إلى باب السلام، ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمان والراحة، بما استعمل قلبه، وأرضى ربه).

كما ان الادعية الإسلامية - على الخصوص الشيعية منها - تحتوي كثوزاً كبيرة من المعارف، من قبيل: دعاء كميل، وأبي حمزة الشمالي، والمناجاة الشعبانية، وأدعية الصحيفة السجادية.

فمع كل هذه الثروة الهائلة هل هناك حاجة للبحث عن مصادر أخرى خارج الإسلام؟!

ان نظرر هذه المسألة نراه في المعركة الانتقادية والمعارضة التي قادها أبو ذر الغفارى ضد طفأة عصره وما كانوا عليه من ممارسة الظلم والجور وتبذير الأموال واكتنازها، مما اضطررهم إلى نفيه وتدنيه والتضييق عليه حتى فارق الحياة وحيداً غريباً في منفاه، فأثار بعض المستشرقين سؤالاً حول من كان وراء تحريك أبي ذر، وحاول أن يجد لذلك سبباً من خارج العالم الإسلامي، الأمر الذي استغله الأديب والكاتب المسيحي جورج جرداق، فقال في كتابه: (الإمام علي صوت العدالة الإنسانية): (راحوا يسألون الساقية الناضبة البعيدة عن مصدر الفيش، ولم يسألوا البحر المحيط القريب[ا]).

فهل كان بإمكان أبي ذر أن يستلهم الجهاد ضد الظلم من مصدر آخر غير

الإسلام؟! فـأي مصدر غير الإسلام يمكنه أن يلهم أبا ذر الثورة على جباره وطغاؤه مثل معاوية؟!

وهذا ما نشاهد أيضاً في موضوع العرفان، اذ يسمى المستشرقون إلى ان يبحثوا عن مصدر إلهام للمعنويات العرفانية من خارج الإسلام، غافلين عن هذا البحر العظيم، فهل بالامكان أن تغفل عن جميع هذه المصادر أعم من القرآن والسنة والخطب والاحتجاجات والأدعية والسير، لتصبح رأي بعض المستشرقين وأتباعهم؟! ولحسن الحظ فقد اعترف في الآونة الأخيرة أشخاص من قبيل (نيكلسون) الانجليزي و(ماسيون) الفرنسي -الذين درسا العرفان الإسلامي بشكل واسع وحضريا بثقة الجميع- بان المصدر الأساسي للعرفان هو القرآن والسنة. قال نيكلسون: (يقول القرآن: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>(١)</sup> و«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»<sup>(٢)</sup> و«لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»<sup>(٣)</sup> و«كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا قَابِنَ»<sup>(٤)</sup> و«نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»<sup>(٥)</sup> و«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَنَةَ وَنَطَّلْمَ مَا تُؤْسِسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَنْزَلْنَا إِلَيْهِ رُوحَنَا حَتَّىٰ الْوَرِيدَ»<sup>(٦)</sup> و«فَأَيَّنتَمْ تَوْلُوا نَفْلَمْ وَجْهَ اللَّهِ»<sup>(٧)</sup> و«مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهَ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ»<sup>(٨)</sup>. فلا مناص لنا من القول بأن جذور التصوف كامنة في هذه الآيات، فلم يعتبر الصوفيون الأوائل القرآن مجرد كلمات الله، بل يرونها وسيلة تقرب اليه أيضاً، فإنهم يسمعون - من خلال العبادة والتعمق في آيات القرآن المختلفة خاصة تلك التي تتحدث حول (المعراج) - إلى إيجاد الحالة الصوفية لرسول الله ﷺ في أنفسهم<sup>(٩)</sup>.

١-النور: ٢٥

٢-العدد: ٣

٣-الحضر: ٢٣

٤-الرحمن: ٢٦

٥-الحجر: ٢٩

٦-ق: ١٦

٧-البقرة: ١١٥

٨-النور: ٤٠

٩-كتاب (ميراث إسلام) آراء المستشرقين حول الإسلام، ص ٨٤

وقال أيضاً: (إن أصول الوحدة في التصوف موجودة في القرآن أكثر من أي موضع آخر، وقد جاء في الحديث القدسي: لا يزال العبد يتقرب إلى بالتواكل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يطش بها).

وكما ذكرنا مراراً فاننا لا نروم البحث عن مدى الاستفادة الصحيحة التي استفادها المتصوفة والعرفاء في استلهمان الدروس وال عبر من النصوص الإسلامية، وإنما نبحث فقط في منشأ هذا الاستلهمان، فهل هو المصادر الإسلامية أو مصادر أخرى خارجة عنه؟

## الدرس الرابع

### نبذة تاريخية (١)

ان المعارف الإسلامية الأصيلة، وسيرة أئمة الإسلام الراخمة بالمعنويات والاشعارات الروحانية - التي كانت مصادر إلهام لكثير من المعنويات العميقة في العالم الإسلامي - لا تتحصر بما يصطلط عليه بالعرفان أو التصوف، إلا أننا نقصر البحث على ما يسمى بالعرفان والتصوف دون أن نتعرض إلى ما سواهما، وبديهي أن اختصار هذه الدروس لا يجيئ لنا الخوض في النقد والتحقيق، ولذا سوف نكتفي بعرض المنعطفات التي واجهت العرفان والتصوف، ابتداءً من صدر الإسلام إلى القرن الهجري العاشر، ثم نتعرض - بالقدر الذي تسمح لنا به هذه الدروس - إلى مسائل العرفان، لنختتم الكلام بدراسة جذورها وتحليلها علمياً.

ان المتسلل إليه عدم وجود جماعة باسم العرفاء أو المستصوفة في صدر الإسلام والقرن الهجري الأول، فقد ظهر التصوف في القرن الهجري الثاني، وقيل: إن أول من اشتهر بهذه التسمية (أبو هاشم الصوفي الكوفي) الذي كان يعيش في القرن الثاني، وهو أول من أقام للعباد والزهاد من المسلمين صومعة في الرملة منبلاد فلسطين كي يتبعدو فيها<sup>(١)</sup>، ولم يضبط لنا التاريخ وفاة أبي هاشم، إلا أنه كان استاذ

١- تاريخ التصوف في الإسلام، تأليف الدكتور قاسم غني، ص ١٩. وقد ذكر في ص ٤٤ من هذا الكتاب نقلاً عن كتاب (الصوفية والقفراء) لابن تبية: أن أول من بنى صومعة صنيرة للصوفية بعض أتباع عبد الواحد بن زيد من أصحاب الحسن البصري، فإذا كان أبو هاشم من أتباع عبد الواحد، لا يكون هناك تعارض بين التقليين.

سفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هـ.

وقد ذكر أبو القاسم الشيرقي - وهو من مشاهير العرفاء والصوفية - أن هذه التسمية قد ظهرت قبل عام ٢٠٠ هـ، وقال نيكلسون: (لقد ظهرت هذه التسمية في أواخر القرن الهجري الثاني)، والذي يبدو من رواية موجودة في كتاب المعيشة من الكافي أن هناك جماعة معاصرة للإمام الصادق عليه السلام كسفيان الثوري وجماعة أخرى - أي في النصف الأول من القرن الهجري الثاني - تعرف بهذه التسمية.

إذا كان أبو هاشم الكوفي هو أول من عُرف بهذه التسمية وكان استاذ سفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هـ تكون هذه التسمية قد اشتهرت في النصف الأول من القرن الثاني وليس في نهايته (كما ذهب إليه نيكلسون وغيره)، ويبدو أنه لا خلاف في أن وجه اشتهر الصوفية بهذه التسمية هو لبسهم الثياب والمدارع الصوفية، فإنهم لا عراض لهم عن الدنيا كانوا يجتنبون لبس الثياب الناعمة، ويرتدون الثياب الخشنة خاصة المتخذة من الصوف.

كما إننا نجهل التاريخ الدقيق الذي أطلقت فيه هذه الجماعة على نفسها تسمية (العرفاء) إلا أن القدر المتيقن والذي يظهر من كلمات السري السقطي<sup>(١)</sup> (ت: ٢٤٣ هـ) أن هذه التسمية شاعت في القرن الهجري الثالث، إلا أن أبا نصر السراج الطوسي ذكر في كتاب (اللمع) - وهو من النصوص المعتبرة في العرفان والتصوف - كلاماً لسفيان الثوري يلوح منه أن هذه التسمية قد ظهرت في حوالي النصف الأول من القرن الثاني<sup>(٢)</sup>.

وعلى أي حال ففي القرن الهجري الأول لم تكن هناك جماعة باسم الصوفية، وإنما ظهرت هذه التسمية في القرن الثاني، والذي يبدو أن تكون جماعة حول نفسها تحت هذه التسمية قد حصل في هذا القرن أيضاً، وليس في القرن الثالث كما ذهب إليه بعض<sup>(٣)</sup>.

١- تذكرة الأولياء، للشيخ عطّار.

٢- اللمع، ص ٤٢٧.

٣- الدكتور غني، تاريخ التصوف في الإسلام.

إلا أن عدم وجود جماعة في القرن الهجري الأول تجعل هذه التسمية لا يعني ان خيار الصحابة كانوا مجرد زهاد وعباد وبنفس الدرجة من الإيمان الساذج الذي يعوزه بريق الحياة المعنوية - وهو ما يتشدق به الغربيون وأدناهم عادة - بل هناك من الصحابة من يتمتع بحياة معنوية قوية، وهناك اختلاف في مستوى الإيمان ودرجاته بين الصحابة، فان سلمان وأبا ذر لم يكونا بدرجة واحدة من الإيمان، وقد ورد هذا المعنى في أحاديث كثيرة منها: (لو علم ابو ذر ما في قلب سلمان لقتله)<sup>(١)</sup>.  
والآن ندخل في تفاصيل طبقات الرفاه والمستصوفة من القرن الثاني إلى العاشر.

### عرفنا، القرن الثاني:

١ - الحسن البصري: فكما ان الكلام يبدأ من الحسن البصري (ت: ١١٠ هـ)، فإن العرفان المصطلح يبدأ منه أيضاً.  
ولد الحسن البصري عام ٢٢ هـ ، وعمره إلى ثمان وثمانين سنة، وقد أمضى أكثر حياته في القرن الهجري الأول.

وطبعاً لم يشتهر الحسن البصري بكونه صوفياً، ولكنه عُدَّ من الصوفية لأنَّه صنف كتاباً تحت عنوان (رعاية حقوق الله) يمكن عدَّه أول كتب الصوفية، وان نسخة هذا الكتاب الوحيدة موجودة في جامعة (اوكتسفورد) ويدعى نيكلسون: (ان أول مسلم كتب في طريقة الحياة الصوفية الحقيقة هو الحسن البصري، ثم سار المتأخرُون على نفس الطريق في بيان اسس التصوف للوصول إلى المقامات العالية، ابتداءً من التوبية حتى تلتها مجموعة من الأعمال الأخرى التي لا بد من العمل بها على التوالي للارتفاع إلى المقام الأعلى)<sup>(٢)</sup>.

١-سفينة البحار، للمحدث القمي، مادة (سلطة).

٢-ميراث اسلام ص ١٥، وأيضاً راجع محاضرات الدكتور عبد الرحمن بنوي في كلية الاميرات والمعارف الإسلامية في السنوات الدراسية ٥٢-٥٣، والمملفت للإنتباه ان الكثير من كلمات نهج البلاغة موجودة في تلك الرسالة، هذا وان بعض الصوفية يرجعون سلسلتهم إلى أمير المؤمنين عليه السلام  
عن طريق الحسن البصري، وهو أمرٌ جدير بالدراسة والتحقيق.

ثم ان العرفاء أنفسهم يرجعون بعض سلاسل الطريقة إلى الحسن البصري، ومنه إلى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، من قبيل سلسلة مشايخ أبي سعيد أبي الخير<sup>(١)</sup>، كما يوصل ابن الديم في (الفهرست) في الفن الخامس من المقالة الخامسة سلسلة أبي محمد جعفر الخلدي إلى الحسن البصري أيضاً، وقال: ان الحسن البصري قد أدرك سبعين شخصاً من أصحاب بدر.

ويبدو من بعض الحكايات المنقوله ان الحسن البصري كان من الناحية العملية واحداً من الذين اشتهروا فيما بعد بالمتصرفه، وستنتقل بعضاً من تلك الحكايات في محلها، هذا وان للحسن البصري جذوراً ايرانية.

٢ - مالك بن دينار (ت: ١٣١ هـ)، من أهالي البصرة، وقد أفرط في الزهد والإعراض عن الدنيا، وقد وردت عنه بعض الحكايات في هذا الشخص، ٣ - ابراهيم بن الأدهم: من أهالي بلخ، وله قصة معروفة تشبه قصة (بودا)، إذ قيل: إنه كان في بداية أمره سلطان بلخ، ثم وقعت بعض العوادث التي أدت إلى توبته وانحرافه في سلك التصوف، وقد أفرد له العرفاء مكانة مرموقة، وله في المتنوي قصة ممتعة، وكانت وفاته في حوالي عام ١٦١ هـ.

٤ - رابعة العدوية: وهي اما مصرية واما بصرية، وكانت من أعاجيب الدهر، وإنما سميت بـ(رابعة) لأنها ولدت بعد ثلاث بناة، وهي غير رابعة الشامية العارفة التي عاشت في القرن التاسع وعاصرت الجامبي، وان لرابعة العدوية حالات عجيبة وكلمات عميقة وأشعاراً هي قمة في العرفان، وتنتقل عنها قصة ممتعة بشأن عيادة الحسن البصري ومالك بن دينار وشخص آخر لها، وقد كانت وفاتها حوالي سنة ١٢٥ أو سنة ١٣٦ هـ، وقال بعض: إن وفاتها كانت في سنة ١٨٠ أو ١٨٥ هـ.

٥ - أبو هاشم الصوفي الكوفي: من أهالي الشام، فقد ولد وعاش فيها، إلا ان تاريخ وفاته مجهول، والقدر المتيقن انه كان استاذأ لسفيان الثوري (ت: ١٦١ هـ) ويبدو انه أول شخص اطلق علىه تسمية (الصوفي)، قال سفيان: لولا أبو هاشم لما

---

١- تاريخ التصوف في الإسلام ص ٤٦٢، نقلأ عن كتاب (أحوال وأقوال أبي سعيد أبي الخير).

عرفت دقائق الرياء.

٦ - شقيق البلخي: تلميذ ابراهيم الأدهم، وقد ورد في كتاب (ريحانة الأدب) وغيره نقاًلاً عن كتاب (كشف الغمة) لعلي بن عيسى الأربلي، و(نور الأ بصار) للشبلنجي: انه صادف الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في طريقه إلى مكانة ونقل عنه بعض المقامات والكرامات، وقد كانت وفاته في سنة ١٥٣ أو ١٧٤ أو ١٨٤ هـ.

٧ - معروف الكرخي: من أهالي الكرخ في بغداد، والذي يبدو أنه ايراني لأن اسم والده (فiroz)، وقد كان من مشاهير العرفاء، وقيل: إن اباه وأمه كانوا نصراوين، إلا أنه أسلم على يد الإمام الرضا عليه السلام، واستفاد من علومه، وإن الكثير من سلاسل الطريقة - حسب ادعاء العرفاء - تنتهي إلى معروف الكرخي، ومنه إلى الإمام الرضا عليه السلام، ومنه إلى من سبقه من الأئمة الأطهار عليهم السلام حتى تصل إلى رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه. ولذا فقد عرفت هذه السلسة بـ(سلسلة الذهب)، وهذا ما يدعوه الذهبيون عموماً، وقد كانت وفاة معروف الكرخي في حوالي عام ٢٠٠ أو ٢٠٦ هـ.

٨ - الفضيل بن عياض (ت: ١٨٧ هـ): تعود اصوله إلى (مروة) فهو ايراني له جذور عربية، وقيل: إنه كان قاطعاً طريق في أول أمره وذات يوم تسلق جداراً بقصد السرقة فرأى شخصاً يتهدج في حلقة الليل ويتلوا القرآن، فاضطرب لما سمعه من الآيات وتاب من ساعته، وقد نسب إليه كتاب (مصباح الشريعة) الذي قيل: إنه مجموعة من الدروس التي تعلمها من الإمام الصادق عليه السلام، وقد أبدى المحدث المتبحر الحاج المرزا حسين التوري في خاتمة (المستدرك) اعتماده على هذا الكتاب.

### عرقا، القرن الثالث:

١ - بايزيد البسطامي (طيفور بن عيسى)، (ت: ٢٦١ هـ)، وهو من أكابر العرفاء، تعود اصوله إلى بسطام، وقيل: إنه أول من تحدث صراحة في الفناء في الله وبالبقاء بالله وقد قال بايزيد: (خرجت من بايزيد كما تخرج العية من جلدتها)، وقد

كان لبازيد بعض الشطحات التي أدت إلى تكفيره، بينما يراه العرفاء من أصحاب (الشکر)، أي إنما صدرت منه تلك الشطحات حال الانجداب والفناء في ذات الله، وقد ادعى بعض أنه كان ساقياً في بيت الإمام الصادق عليه السلام، إلا أن التاريخ يكذب هذا الإدعاء، لأن بيزيد لم يدرك الإمام الصادق عليه السلام.

٢ - بشر العافي: من أهالي بغداد، وأجداده من أهالي (مروة)، وكان في بداية أمره من أهل الفسق والفجور، ثم هداه الله إلى التوبة، وقد نقل العلامة العلوي في (منهاج الكرامة) أن توبته كانت على يد الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، وقد عرف بـ(العافي) لصدور التوبة منه حال كونه حافياً، وذكر بعض سبباً آخر لهذه التسمية، وكانت وفاته في سنة ٢٢٦ أو ٢٢٧ هـ.

٣ - السري السقطي، من أهالي بغداد، ولا نعرف مرد جذوره، وهو صديق لبشر العافي، وقد كان عطوفاً معيناً للعباد، يؤثرهم على نفسه، وقد ذكر ابن خلkan في (وفيات الأعيان) أن السري قال: استغفرت الله ثلاثين سنة من قولي (الحمد لله)، فقيل له: وكيف ذلك؟ فقال: اندلعت النار في السوق ذات ليلة فخرجت أسأل عن دكاني فقيل: إن النار لم تمسه، فقلت: (الحمد لله) ثم انتهيت إلى أن كلامي هذا كان ناشطاً من أنايتي وعدم اهتمامي بأمور المسلمين، فأخذت بالاستغفار من ذلك العين.

وكان السري تلميذاً وتابعاً لـ(المعروف الكرخي) واستاذًا لابن اخته (جندى البغدادي)، وله كلمات كثيرة في التوحيد والحب الالهي وهو الذي قال: (إن العارف بالشمس المشعة على جميع أنحاء الأرض التي تحمل الفت والسمين، والماء الذي تعيا به القلوبظلمة، والقبس الذي يضيء جميع الأمكنة).

وقد توفي السري عام ٢٤٥ أو ٢٥٠ هـ عن عمر يناهز الثامنة والخمسين.

٤ - الحارث المحاسبي (ت: ٢٤٣ هـ): أصوله بصرية، وهو من أصحاب الجنيد، وقد سمي بـ(المحاسبي) لعمله في أمور المحاسبة والرقابة، وقد كان معاصرًا لأحمد بن حنبل الذي كان يخالف الكلام بشدة، فطرده لهذا السبب مما

جعل الناس يتفرقون عنه.

٥ - جنيد البغدادي: تعود أصوله إلى نهاوند، يدعوه المرفاء والمتصوفة بـ(سيد الطائفة)، على غرار تسمية الفقهاء للشيخ الطوسي بـ(شيخ الطائفة)، وهو عارف معتدل لم يتفوه بالشطحات التي تفوّه بها غيره بل لم يرتد ثياب التصوف وإنما كان يلبس زي العلماء والفقهاء، فقيل له: هلاب لبست ثياب المتصوفة مجازة للأصحاب؟ فقال: (لو علمت أن للثيابفائدة لاتخذت رداء من الحديد الملتهب، إلا أنه ليس الاعتبار بالغرفة وإنما الاعتبار بالحرقة)، وقد كان جنيد ابن أخت السريي السقطي وتلميذه، كما كان تلميذا للحارث المحاسبي، وقيل: إن وفاته كانت في سنة ٢٩٧ هـ عن عمر يناهز التسعين.

٦ - ذو النون المصري، من أهالي مصر، وقد درس الفقه عند الفقيه المعروف (مالك بن أنس)، وقد سُنَّاه الجامي بـ(رئيس الصوفية)، وهو أول من استخدم الرموز في بيان المصطلحات الصوفية حتى لايفهمها إلا الخاصة فغدت رموزه هي المتداولة، وأخذت المعاني العرفانية تذكر عن طريق الأشعار الفرزالية والتعبيرات الرمزية، ويرى بعض أن ذا النون قد أدخل الكثير من تعاليم الفلسفة الإلاطونية الجديدة في المرفان والتصوف<sup>(١)</sup>، وقد كانت وفاته ذي النون بين السنوات من ٢٤٠ إلى ٢٥٠ هـ.

٧ - سهل بن عبد الله التستري، من أكابر المرفاء والمتصوفة، تعود أصوله إلى شوشتر، وقد نسبت مجموعة من المرفاء - اتخذت من مجاهدة النفس أصلًا لها - إليه فعرفت بـ(السهلية)، التقى ذا النون المصري في مكة المكرمة، وقد كانت وفاته في عام ٢٨٣ أو ٢٩٣ هـ<sup>(٢)</sup>.

٨ - حسين بن منصور العلاج، من أهالي البيضاء الواقعة بالقرب من مدينة (شيراز) إلا أنه عاش في العراق وترعرع هناك، وقد أثار العلاج لفظاً كبيراً في

١- تاريخ التصوف في الإسلام، ص ٥٥.

٢- طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن شلبي، ص ٢٠٦.

العرفان الإسلامي وكثرت شطحاته، فكثُر اللفظ بشأنه واتهم بالكفر وصلب في أيام المقتدر العباسي، كما اتهمه العرفاء بإذاعة أسرارهم وافتتاحها، ونسب بعض إلى الشعوذة، إلا أن العرفاء يبرؤونه من ذلك ويررون أن الكفريات التي تلوح من كلامه وكلام بايزيد إنما صدرت عنهمَا حالة السكر والفناء الروحي، ويسميه العرفاء بـ(الشهيد)، وقد أُعدم سنة ٣٠٦ أو ٣٠٩ هـ<sup>(١)</sup>.

---

١- هناك بحث تفصيلي عن العلاج ذكرناه في مقدمة الطبعة الثامنة لكتابنا (الد الواقع نحو المادية)، واشكنا فيه على رأي بعض العاديين الذين سوا إلى أن يحرروا العلاج بوصفه (مادة).

## الدرس الخامس والسادس

### نبذة تاريخية (٢)

عرفنا، القرن الرابع:

- ١ - أبو بكر الشبلي؛ وهو من مشاهير العرفاء، وقد درس عند جنيد البغدادي، وكان معاصرأً للحلاج، وتعود اصوله إلى خراسان، نقلت عنه كتب التراجم، ومنها كتاب (روضات الجنات) أشعاراً وكلمات عرفانية كثيرة، وقد ذكر الخواجة عبد الله الأنصاري أن ذا التون المصري هو أول من تكلم بالرموز والإشارات، ثم تلاه الجنيد فاعطى هذا العلم نظماً وترتيباً وألف فيه كتاباً، حتى جاء دور الشبلي ورفعه فوق المنابر، وكانت وفاة الشبلي بين السنوات ٣٤٤ إلى ٣٣٤ هـ عن عمر يناهز السابعة والثمانين عاماً.
- ٢ - أبو علي الروذباري؛ (ت: ٣٢٢ هـ)، ينتهي نسبه إلى (أنوشيروان) الشاه الساساني المعروف، وقد لازم الجنيد ودرس الفقه عند أبي الصباس بن شريح، والأدب عند تعلب، وقيل: إنه جمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة.
- ٣ - أبو نصر السراج الطوسي؛ (ت: ٣٧٨ هـ)، صاحب كتاب (اللّمع) المعروف، وهو من النصوص القديمة والاصلية والمعتبرة في العرفة والتصوف، وقد درس عند الكثير من مشايخ الطريقة بشكل مباشر أو غير مباشر، ويُدعى بعض أن

الضريح الواقع في نهاية شارع مشهد والمعروف بقبر (بير بالان دوز<sup>(١)</sup>) هو قبر أبي نصر السراج.

٤- أبو الفضل السرخسي: (ت: ٣٦٩ هـ)، وهو ابن اخت أبي علي الروذباري،  
ويعود من عرفاء الشام.

٥- أبو طالب المكي: (ت: ٣٨٥ أو ٣٨٦ هـ)، اشتهر من خلال كتابه (قوت  
القلوب) الذي صنفه في العرفان والتتصوف، تعود اصوله إلى بلاد الجبل من ايران، إلا  
انه اشتهر بـ(المكي) لمكان سكنه في مكة المكرمة.

#### عرفا، القرن الخامس:

١- الشیخ ابو الحسن الخرقاني: (ت: ٤٢٥ هـ)، وهو من مشاهير العرفاء،  
تُروى عنه قصص عجيبة، منها انه كان يزور قبر (بايزيد البسطامي) فيحدثه ويحل  
له اشكالاته، وقد ذكره المولوي في (المتنوي) كثيراً وصرح بحبه له وتأثيره به،  
وقيل: إنه التقى أبا علي بن سينا الفيلسوف المعروف، وابا سعيد ابا الخير العارف  
الشهير.

٢- ابو سعيد ابو الخير النیشاپوري (ت: ٤٤٠ هـ)، وهو من أشهر العرفاء  
وأكثرهم حيوية، نظم رباعيات شعرية بدعة، وله أقوال عرفانية صاغها في قالب  
ثرى مسجع جميل، وقد التقى به ابو علي بن سينا في مجلس وعظه وكان يتحدث  
في ضرورة العمل وما للطاعة والمعصية من الآثار، فكتب له ابو علي بن سينا أبياتاً  
شعرية مفادها: اتنا لا نرجو إلا رحمة الله التي يستوي فيها العامل وغيره<sup>(٢)</sup>، فأجابه  
ابو سعيد على البداهة بنفس الوزن والقافية ماما عنده: لا تتوغل على يوم لا يستوي فيه  
العامل والمقرر.

٣- ابو علي الدفاق النیشاپوري: (ت: ٤٠٥ أو ٤١٢ هـ)، يعد جاماً للشريعة

١- ذلك ان (بالان دوز) يعني صانع السروج، فهو منسجم مع لقب ابي نصر.

٢- نامه دانشوران، في ذيل الحديث عن ابي علي بن سينا.

والطريقة، وكان مفسراً للقرآن وواعضاً، وقد لقب بـ(الشيخ البكاء) لكثره بكائه في مناجاته.

٤ - أبو علي بن عثمان الهجويري الغزنوبي: (ت: ٤٧٠ هـ)، صاحب كتاب (كشف المحبوب) وهو من الكتب المشهورة، وقد طبع مؤخراً.

٥ - الخواجة عبد الله الأنصاري: (ت: ٤١٨ هـ) وهو عربي ينحدر من سلالة أبي أيوب الأنصاري الصهابي المعروف، وهو من أعبد المرفأه وأوسعهم شهرة، له كلمات قصار ومناجيات ورباعيات شعرية بدعة، كانت سبباً في اتساع شهرته وشيوخ صيته، ومن كلماته انه قال: (إذا كنت في صباك وضيماً، وفي شبابك طائشاً، وفي شيخوختك عاجزاً، فمتي تعبد الله؟)، ومن كلماته أيضاً: (تقبيل القبيح دناءة، وتجميل الجميل حماقة، واما عملي فهو تجميل القبيح)، ولد الخواجة عبد الله في هرة، وتوفي ودفن فيها، ومن هنا عرف بـ(شيخ هرة)، وللخواجة كتب كثيرة أشهرها (منازل السائرین) وهو من الكتب الدراسية في السير والسلوك ومن أعمق الكتب العرفانية، وقد كتب عليه العلماء شروحات كثيرة.

٦ - الإمام أبو حامد محمد الفراهي الطوسي: (ت: ٥٠٥ هـ)، وهو من أشهر علماء الإسلام، وقد بلغت شهرته شرق العالم وغربيه، وكان جامعاً للمعنى والمنقول، تولى منصب رئاسة جامع النظامية في بغداد، وهو من أسمى المناصب الروحية آنذاك، إلا أنه لم يجد فيما تعلمه والمنصب الذي حازه إشباعاً لرغباته الروحية، فاحتجب عن الانظار وشرع بتهذيب نفسه وبقى على ذلك عشر سنوات في بيت المقدس، وفي تلك المدة اتجه إلى العرفان والتصوف، فلم يتقبل أي منصب إلى آخر حياته، ألف كتابه الشهير (إحياء علوم الدين) بعد تلك المرحلة من الرياضة الروحية، وكانت وفاته في (طوس) موطنه الأصلي.

### **عرفاء، القرن السادس:**

- ١ - عين القضاة الهمداني: من أكثر العرفاء حماسة، وكان من أتباع أحمد الفزالي الأخ الأصغر لمحمد الفزالي الذي هو من العرفاء أيضاً، ولعين القضاة كتب كثيرة، وله أشعار زاخرة بالمعانى لا يخلو بعضها من الشطحات التي كفر بسببها ثم قتلوه وأحرقوه وذروه، وقد تم قتله ما بين الأعوام ٥٢٥ و٥٣٥ هـ.
- ٢ - السنائي الفزني الشاعر المعروف، توفي في النصف الأول من القرن السادس للهجرة، وأشعاره مقصورة بالعرفان العميق، وقد ذكر المولوي أقواله في المثنوي وقام بشرحها.
- ٣ - أحمد الجامي، توفي حوالي سنة ٥٣٦ هـ، وهو من مشاهير العرفاء والمتصوفة، له أبيات شعرية في الخوف والرجاء، وقبره مشهور في (تربيت جام) على الحدود بين ايران وافغانستان.
- ٤ - عبد القادر الجيلاني، توفي عام ٥٦٠ أو ٥٦١ هـ، وقد ولد في شمال ایران إلا أنه نشأ وترعرع في بغداد ودفن فيها، ويرى بعض أنه من أهالي (جبل) في بغداد، وليس (جیلان) الايرانية، وهو من الشخصيات الاسلامية الصاحبة، تنسّب اليه السلسلة القادرية من السلاسل الصوفية، وقبره مشهود في بغداد وينتهي نسبه إلى الإمام الحسن عليه السلام.
- ٥ - الشيخ روزبهان البقلی الشیرازی المعروف بـ(الشيخ الشطاح) لكثره شطحاته، توفي عام ٦٠٦ هـ، وقد قام المستشرقون في الآونة الأخيرة بطبع بعض مؤلفاته.

### **عرفاء، القرن السابع:**

ظهر في هذا القرن كثير من العرفاء المرموقين نذكر عدداً منهم على ترتيب تاريخ وفاتهم:

- ١ - الشيخ نجم الدين كبرى الخوارزمي: وهو من أكابر العرفاء ومشاهيرهم.

والى تنتهي أغلب السلالس العرقانية، وكان تلميذاً وتابعاً للشيخ روزبهان البقللي الشيرازي وصهره أيضاً، كما درس عنده كثير من التلاميذ، منهم (بهاء الدين الولد) والد مولانا المولوي الرومي، وكان يعيش في خوارزم، وقد عاصر هجمة المغول، وحيثما عزم المغول على الهجوم كتبوا له كتاباً بالaman والسامح له بالخروج مع ذويه من المدينة طلباً للنجاة، إلا أنه قال في جوابهم: (لقد عشت مع أهل هذه المدينة في رخاء فلا أتركهم في الشدة) ولبس لامة حربه وقاتل مع الناس حتى استشهد، وقد حدث ذلك سنة ٦٦٦ هـ.

٢ - الشيخ فريد الدين العطار: من أكابر العرفاء ومبرزتهم، له مؤلفات نثرية وشعرية، يعد كتابه (تذكرة الأولياء) من المصادر التي اهتم المستشرقون بها كثيراً، وقد شرح فيه سيرة العرفاء والمتتصوفة، وقد بدأه بالإمام الصادق عليه السلام وختمه بالإمام الباقر عليهما السلام. كما أن كتابه (منطق الطير) من أروع الكتب العرقانية، وقد درس عند الشيخ مجد الدين البغدادي من أتباع وتلاميذه الشيخ نجم الدين كبرى الخوارزمي، كما أدرك قطب الدين حيدر الذي كان من مشايخ ذلك المصر ومدفنه في (تربيت حيدرية)، والى تنتهي هذه المدينة، وقد كانت وفاة العطار مقارنة لفتنة المغول وقيل: إن مقتله كان على يد المغول في حوالي عام ٦٦٦ إلى ٦٦٨ هـ.

٣ - الشيخ شهاب الدين السهروردي الزنجاني: توفي حوالي سنة ٦٣٢ هـ، له كتاب (عواشر المعارف) وهو من المصادر القيمة في العرقان والتتصوف، ينتهي نسبه إلى أبي بكر، وقيل: إنه كان يحج ويزور قبر الرسول عليهما السلام مرة في كل عام، وقد صحب عبد القادر الجيلاني وتحدث معه، كما كان الشيخ سعدي الشيرازي وكمال الدين اسماعيل الاصفهاني وهما من الشعراء المعروفين، من أتباعه، وهو غير الشيخ شهاب الدين السهروردي الفيلسوف المقتول، والمعروف بشيخ الاشراق الذي قُتل في حلب حوالي سنة ٥٨١ أو ٥٩٠ هـ.

٤ - ابن الفارض المصري: (ت: ٦٣٢ هـ)، يعد من العرفاء المبرزين، لهأشعار عرقانية عربية هي غاية في الكمال والرقة، وقد طبع ديوانه مراراً وقام الفضلاء

بشرحه منهم: (عبد الرحمن الجامي) وهو من مشاهير عرفاء القرن التاسع للهجرة، وبإمكاننا مقارنة أشعار ابن الفارض العرفانية بأشعار حافظ الشيرازي، وقد طلب منه محيي الدين بن عربي أن يكتب شرحاً على أشعاره، فأجابه: (إن كتابك «التوحات المكية» هو شرح له).

وقد كان لابن الفارض حالات عرفانية، فقد كان في غالب أمره في حالة هياج وانجداب، وقد نظم كثيراً من أشعاره وهو في تلك الحالة.

٥ - محيي الدين بن عربي العاتمي الطائي الأندلسي: (ت: ٦٢٨ هـ)، ولد في الأندلس، وينتهي نسبه إلى حاتم الطائي، والذي يبدو أنه أمضى أكثر حياته في مكة والشام، وهو من تلاميذ الشيخ أبي مدین المغربي الأندلسي من عرفاء القرن السادس، تنتهي سلسلته في الطريقة بواسطة واحدة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني المتقدم ذكره.

ولا شك في أن محيي الدين الذي اشتهر بـ(ابن عربي) من أكبر العرفاء في الإسلام، فلم يبلغ شأنه أحد من سبقه أو جاء بعده، ولذلك لقب أيضاً بـ(الشيخ الأكبر).

لقد تكامل العرفان الإسلامي منذ بدايته عبر القرون بشكل تدريجي، فقد ظهر في كل قرنٍ - كما أشرنا - عرفاء كبار كان لهم الأثر في هذا التكامل التدريجي للعرفان، حتى ظهر ابن عربي في القرن السابع، فأحدث قفزة كبيرة في العرفان بلغ به إلى قمة الكمال وادخله مرحلة جديدة لم يسبق لها مثيل. كما أسس ابن عربي القسم الثاني من العرفان أي شطراه العلمي والنظري والفلسفية.

هذا وقد عاش جميع العرفاء من بعد ابن عربي على فئران مائده، ومضافاً إلى ذلك فقد كان ابن عربي أعموجوبة زمانه حتى تضاربت الآراء فيه، فرفعه بعض إلى درجات الأولياء الكاملين وووجهه قطباً من الأقطاب، بينما خفضه آخرون وهبطوا به إلى حضيض التكفير ونعتوه بالقاب من قبيل (مميت الدين) و(ماحبي

الدين).

وقد كان صدر التألهن الفيلسوف الكبير ونابغة الإسلام العظيم يجله ويحترمه كثيراً وبفضله على الفارابي وأبن سينا.

وقد بلغت مؤلفات محب الدين أكثر من مئتي كتاب، وقد تم طبع الكثير منها، وربما طبعت جميع كتبه الموجودة نسخها والتي يبلغ عددها حوالي ثلاثين كتاباً، أهمها (الفتوحات المكية) وهو كتاب كبير جداً، بل هو في الواقع دائرة معارف في العرفان، وكتاب (فصوص الحكم) وهو برغم صغر حجمه من أدق النصوص العرفانية وأعمقها، وقد كتبت عليه شروح كثيرة، وربما لم يفهمه سوى شخص أو شخصين في كل عصر.

توفي محب الدين بن عربي في دمشق، ودفن فيها وقبره الآن مشهور.

٦ - صدر الدين محمد القونوي: من أهالي قونية في تركيا، وكان تلميذاً وتابعاً لمحب الدين بن عربي وأباً لزوجته، وكان معاصرأً للخواجة نصير الدين الطوسي والمولوي الرومي، وكان الخواجة يجله كثيراً، وقد بادله بعض الرسائل، كما كانت علاقته بالمولوي في قونية وطيبة وحميمة، فكان القونوي يأم الجماعة في أيام المولوي به، ويبدو - كما نقل - أن المولوي كان تلميذاً له، وإن عرفان ابن عربي الذي انعكس في أقوال المولوي كان بتأثير ما تعلمه من القونوي، وقيل أيضاً: إن المولوي دخل ذات يوم على مجلس القونوي، فأخلى له الأخير مسنته ليجلس عليه، فاعتذر المولوي قائلاً: ماذا سيكون جوابي يوم القيمة إن أنا جلست في مكانك؟ فأذاج القونوي المسند ورماه جانبأً، ثم قال: (مala يصلح لكم لا يصلح لنا أيضاً).

وقد كان القونوي أفضل من شرح آراء وأفكار ابن عربي، ولو لا شروح القونوي ربما لم يمكن فهم مرادات ابن عربي، وقد انعكست آراء ابن عربي في المتنوي وديوان شمس، كما كانت كتب القونوي من المناهج الدراسية في حقل الفلسفة والعرفان الإسلامي في القرون الستة الأخيرة.

ومن كتب القونوي المعروفة كتاب (مفتاح الغيب) و(النصوص) و(الفكوك)، وقد

كانت وفاة القونوي سنة ٦٧٢ هـ (وهي السنة التي توفي فيها المولوي والخواجة نصير الدين الطوسي)، أو سنة ٦٧٣ هـ.

٧ - مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي: (ت: ٦٧٢ هـ)، اشتهر بالمولوي وهو من أكبر عرفاء الإسلام ومن عباقرة العالم، ينتهي نسبه إلى أبي بكر، وان كتاب (المتنوي) بحر من العرفان والحكمة ويشتمل على طرائف دقيقة في المعرفة الروحية والاجتماعية والعرفانية، كما انه يصنف في عدد شعراء الطبقة الأولى في إيران.

وموطنه الأصلي هو مدينة (بلغن) إلا انه تركها في صغره برفقة أبيه متوجهًا نحو مكة المكرمة لزيارة بيت الله الحرام، فالتقيا الشيخ فريد الدين المطار في نيسابور، ولدى عودتهما من مكة توجهًا نحو قونية فأقام المولوي فيها، وكان في بداية أمره عالماً كسائر العلماء يمارس التدريس ويحضرى باحترام الناس حتى صادف شمس التبريزى العارف الشهير فانبهر به وتخلى عن كل شيء وانقطع اليه، حتى ستقى ديوانه في الغزل باسم شمس وقد ذكره في المتنوي مراراً.

٨ - فخر الدين العراقي الهمданى: (ت: ٦٨٨ هـ)، وهو شاعر معروف، كان تلميذاً لصدر الدين القونوي، وتابعأً لشهاب الدين السهروردي آنف الذكر.

#### عرفا، القرن الثامن:

١ - علاء الدولة السمناني: (ت: ٧٣٦ هـ)، شغل في بداية أمره منصب إدارة الديوان، ثم تخلى عنه وانخرط في سلك العرقان، وأنفق جميع ثروته في سبيل الله، صتف كتاباً كثيرة، وله آراء خاصة في العرفان النظري مذكورة في امهات الكتب العرفانية، ومن أتباعه الخواجوي الكرمانى الشاعر الشهير الذي مدحه في شعره أيضاً.

٢ - عبد الرزاق الكاشاني (ت: ٧٣٥ هـ)، وهو من المحققين والعرفاء في عصره، قام بشرح كتاب (الفصوص) لابن عربي، و(منازل السائرين) للخواجة عبد

أله الأنصاري، وكلاهما مطبوع وإلهمما يرجع المحققون.

وقال صاحب (روضات الجنات) في ذيل حديثه عن الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي: (لقد أتني الشهيد الثاني على عبد الرزاق الكاشاني ثانيةً بليغاً).

وكانت بيته وبين علاء الدولة السمناني آنف الذكر مباحثات ونزاعات حول مسائل العرفان النظري التي جاء بها ابن عربي.

٢ - الخواجة حافظ الشيرازي<sup>(١)</sup>; (ت: ٧٩١ هـ). ان حافظاً برغم اشتهراته يكتفي الفحوص، والقدر المتيقن انه كان عالماً وعارفاً وحافظاً للقرآن ومفسراً له، وهذا ما أشار اليه مراراً في اشعاره.

وبرغم كثرة ذكره لشيخ الطريقة في شعره، إلا انه لم يعرف إلى الآن من هو شيخه واستاذه، ان اشعار حافظ في القمة من العرفان، ولا يدرك دقائق عرفانه إلا من ندر، ويقرّ جميع من تلاه من العرفاء بفضله واجتيازه المقامات العرفانية على الصعيد العملي، كما قام بعض العظام بكتابه شروح على بعض ابياته، منهم المحقق جلال الدين الدواني الفيلسوف المعروف في القرن التاسع الهجري فقد كتب رسالة في سرّ حكم هذا البيت القائل:

(بير ما گفت: خطبا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر ياك خطبا پوشش باد)

٤ - الشيخ محمود الشبستري: له منظومة عالية المضمادات في العرفان باسم (روضة الأسرار) تعد من الكتب العرفانية السامية جداً، وتعود شهرته إليها، وقد كُتِّبت عليها شروح كثيرة، ربما كان أوجودها شرح الشيخ محمد اللاهيجي، وهي الآن مطبوعة ومتوفّرة، وقد توفّي حوالي عام ٧٢٠ هـ.

٥ - السيد حيدر الآملي: وهو من محققى العرفاء، له كتاب بعنوان (جامع الأسرار) وهو من الكتب الدقيقة في العرفان النظري الذي شاده ابن عربي، وقد طبع مؤخراً طبعة أنيقة، وكتابه الآخر (نصلّى النصوص في شرح الفصوص)، وكان معاصرًا

١- إن حافظاً من أوسع شعراء اللغة الفارسية جمهوراً، وقد بذل الملايين الالهائين جهوداً كبيرة كي يظهره بوصفه مادياً أو شكاكاً في الأقل، وحاولوا أن يوظفوا شعريته لصالح أهدافهم المادية، وقد بحثنا في هذا الصدد في مقدمة الطبعة الثامنة من كتابنا (الدروافع نحو المادية) على غرار بحثنا في شخصية (الحلاج).

لغير المحققين العللي الفقيه المعروف، ولا نعرف سنة وفاته بشكل دقيق.

٦ - عبد الكريم الجيلي: صاحب كتاب (الإنسان الكامل)، وأول من تناول بحث الإنسان الكامل بشكل نظري هو ابن عربي، ثم فتحت له صفحة مهمة في العرفان الإسلامي، وقد بحث صدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي هذا الباب في فصل مسهب، وحسب معرفتنا لم يكتب العرفة في هذا المضمار كتاباً مستقلأً سوى شخصين: الأول: عزيز الدين النسفي من عرفاء النصف الثاني من القرن السابع، والثاني: عبد الكريم الجيلي، وكلا الكتابين مطبوع بهذا العنوان، وقد توفي الجيلي سنة ٨٠٥ هـ عن عمر يناهز الثامنة والثلاثين، ولم نعرف ما إذا كانت نسبته مأخذة من (الجيل) في بغداد، أو من (جبلان) في شمال إيران.

#### عرفة، القرن التاسع:

١ - شاه نعمة الله الولي: ينتهي نسبه إلى الإمام علي عليه السلام، وهو من مشاهير العرفاء والصوفية، كما أن سلسلته من أشهر السلالس الصوفية في العصر الحاضر، وان قبره في ماهان من كرمان مزار للصوفية، قيل إنه عمر خمس وستين سنة، وكانت وفاته في سنة ٨٢٠ أو ٨٢٧ أو ٨٣٤ هـ ، وأمضى أكثر عمره في القرن الثامن والتقوى بحافظ الشيرازي، وترك أشعاراً كثيرة في العرفان.

٢ - صالح الدين علي تركه الاصفهاني: من محققى العرفاء وكانت له اليد الطولى في العرفان النظري الذي شاده ابن عربي، كما أن كتابه (تمهيد القواعد) الذي طبع مؤخراً شاهد على تبحره في العرفان، واليه يرجع المحققون من بعده.

٣ - محمد بن حمزة الفتّاري الرومي: وهو من علماء الدولة العثمانية، وكان رجلاً موسوعياً ألف كتاباً كثيرة، وتعود شهرته في العرفان إلى كتابه (مصباح الأنفس) وهو شرح لكتاب (فتح الغيب) لصدر الدين القونوي، ويندر أن يقى شخص على شرح مؤلفات ابن عربي او صدر الدين القونوي إلا إن الفتّاري قام بهذا المجهود، وقد أذعن بقيمة هذه الشروح جميع من جاء بعده من محققى العرفاء.

وقد طبع هذا الكتاب طباعة حجرية في طهران مع حواشি المرحوم آغا مرزا هاشم الرشتى من العرفاء المحققين في القرن الأخير، ومع بالغ الأسف فقد حالت طباعته الريتية دون قراءة بعض حواشى المرحوم الرشتى.

٤ - شمس الدين محمد الاهييجي التوربيخنى، شارح (روضة الأسرار) لمحمود الشبستى، وقد عاصر مير صدر الدين الدشتى والعلامة الدوانى وكان يقطن في شيراز، وقد ذكر القاضى نور الله في كتاب (مجالس المؤمنين) ان هذين العلمين الذين يعدان من الحكماء العبرزين في عصرهما كانا يجلان الاهييجي إجلالاً كبيراً، وقد كان مريداً للسيد محمد نوربخش تلميذ ابن فهد العلي الذى سيبأته ذكره في تاريخ الفقهاء.

وقد ذكر الاهييجي في صفحة ٦٩٨ من (شرح روضة الأسرار) أنه ابتدأ سلسلته في الطريقة بالسيد محمد نور بخش، ومنه إلى معروف الكرخي، ثم إلى الإمام الرضا عليه السلام ومن سبقه من الأئمة عليه السلام حتى ينتهي إلى الرسول عليه السلام، وقد سمى هذه السلسلة بـ(سلسلة الذهب).

وقد كان اشتهر الاهييجي مديناً لشرحه (روضة الأسرار) الذي يعد من النصوص المرفانية الراقية، وكما ذكر في مقدمته فإنه بدأ شرحه عام ٨٧٧ هـ، وليس بأيدينا تاريخ وفاته بشكل دقيق، ويدو أنها كانت قبل نهاية القرن التاسع للهجرة.

٥ - نور الدين عبد الرحمن الجامى، له جذور عربية اذ ينتهي نسبه إلى محمد بن الحسن الشيباني الفقيه المعروف في القرن الهجري الثاني، وكان الجامى شاعراً قديراً، حتى عَد آخر شعراء العرفان في اللغة الفارسية.

وقد لقب في بداية الأمر بـ(الدشتى)، ولكنه لمكان ولادته في بلدة (جام) التابعة لمشهد، ولكونه مريداً لأحمد الجامى (الجنتبىل) فقد عرف فيما بعد بـ(الجامى).

وقد بلغ الجامى مراتب عالية في مختلف الفروع الدراسية في النحو والصرف

والفقه والأصول والمنطق والفلسفة والعرفان، كما ألف كتباً كثيرة منها: شرح فصوص الحكم لابن عربى، وشرح الممارات لفخر الدين العراقي، وشرح تائية ابن الفارض، وشرح قصيدة البردة في مدح الرسول ﷺ، وشرح ميمية الفرزدق في مدح الإمام علي بن الحسين عليهما السلام، واللوائح، والبهارستان الذي هو على نمط الـ(گلستان) للشاعر سعدى الشيرازى، ونفحات الأنفس في بيان سيرة العرفان.

وقد كان الجامى من اتباع طريقة بهاء الدين النقشبند مؤسس طريقة النقشبندية، إلا أن الجامى أوسع شهرة منه على الصعيد الشعافى، كما ان محمد اللاهيجى برغم كونه من اتباع طريقة السيد محمد نور بخش أكثر منه اشتهرأ على الصعيد نفسه، وبما اتنا في هذا الكتاب نلحظ الناحية الثقافية في العرفان دون لحاظ كونه مسلكاً وطريقة خاصة، فقد خصصنا محمد اللاهيجى وعبد الرحمن الجامى بالذكر في هذه النبذة التاريخية، وقد كانت وفاة الجامى سنة ٨٩٨ هـ عن عمر يناهز العادمة والثمانين سنة.

\* \* \*

وبذلك تكون قد انتهينا من بيان هذه النبذة التاريخية منذ بدايتها إلى نهاية القرن التاسع حيث اتخاذ العرفان بعد ذلك شكلاً وطابعاً آخر - من وجهة نظرنا - فحتى ذلك التاريخ المتقدم كانت الشخصيات العلمية والثقافية في العرفان بأجمعها منضمة إلى السلالى الصوفية، وكان أقطاب الصوفية من الشخصيات الثقافية والعلمية الكبيرة في العرفان، وتركـت مصنفات عظيمة في هذا الصدد، إلا أنها ما أن تجاوزـت القرن التاسع حتى اتـخذـت لنفسـها منـجـيـ آخر:

فأولاً: إن جميع أقطاب المتصوفة أو جلهم لم يكونوا بتلك الدرجة العلمية العالية التي تمنع بها أسلافهم، وربما أمكن القول بأن التصوف منذ ذلك الحين غالب عليه التمسك بالظواهر مما أدى بطبيعة الحال إلى ظهور بعض البدع أحياناً.

وثانياً: تخصص بعض في العرفان النظري الذي شاده ابن عربى برغم عدم اتسابه إلى أيٍ واحدة من سلالـلـ التصوف بنحوٍ لم يرقـ إلى اختصاصـهـ أبداًـ منـ

المتسببين إلى المتصوفة.

فمثلاً ان صدر المتألهين الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ)، وتلميذه الفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١ هـ)، وتلميذه القاضي سعيد القمي (ت: ١١٠٣ هـ)، لم يتسببا إلى أي واحدةٍ من سلاسل التصوف، إلا أنهم أكثر استيعاباً لعرفان ابن عربي النظري من عاصرهم من أقطاب المتصوفة، وقد استمر الوضع على هذا المنوال حتى عصرنا العاضر؛ إذ تجد المرحوم اغا محمد رضا الحكيم القمشني، والمرحوم آغا مرتزها هاشم الرشتي من علماء وحكماء القرن الأخير من المتخصصين في العرفان النظري دون انتسابهم لسلاسل الصوفية، وبشكل عام فمنذ أن أقيمت أسس العرفان النظري في عصر ابن عربي إلى صدر الدين القونوي كان للعرفان طابع فلسفى، إلا أنه بعد ذلك انفصمت عرى هذا الكيان إذ تجد أكثر المتخصصين في العرفان النظري في القرن العاشر لم يكونوا من أهل العرفان العملي والسير والسلوك والطريقة، وإذا كانوا من أهله فإنهم لم يتسببا رسمياً إلى أي واحدة من سلاسل الصوفية المعروفة.

وثالثاً: نشاهد في القرن العاشر فما بعد أشخاصاً وجماعات في عالم التشيع مارسو السير والسلوك وبلغوا شأنهما عالياً في العرفان دون أن يتسببا إلى أي مجموعة من السلاسل العرفانية والصوفية، بل ربما لم يحصلوا بها وعارضوها وأبطلواها جملة أو تفصيلاً، ومن خصائص هذه الجماعة - التي هي من أهل الفقاهة أيضاً - أنها لامست ووافقت بين آداب السلوك وأداب الفقه، ولهذه الجماعة تاريخ لا يسعنا ذكره في هذه المقالة.



مرکز تحقیقات کمپیوتر و اطلاعاتی

## الدرس السابع والثامن والتاسع المنازل والمقامات

يرى العرفاء ضرورة اجتياز بعض المنازل والمقامات للوصول إلى العرفان العقديقي، وإلا لما أمكن الوصول إليه.

ويشترك العرفان مع الحكمة الإلهية في وجه ويختلف عنها من وجوهه:  
فوجه اشتراكهما: إنها يهدفان إلى (معرفة الله).  
واما وجوه اختلافهما فهي:

أولاً: ان الحكمة الإلهية لا تقتصر النظر على خصوص معرفة الله، وإنما تهدف إلى معرفة نظام الوجود كما هو، فمعرفته تستوعب نظاماً واسعاً تشكل معرفة الله ركناً المهم، وأما العرفان فيقتصر النظر على خصوص معرفة الله، إذ يرى العرفاء ان معرفة الله تعني معرفة جميع الأشياء، ولا بد من التعرف على كل شيء في ضوء التعرف على الله من الزاوية التوحيدية، فتكون معرفة جميع الأشياء متفرعة على معرفة الله.

ثانياً: ان المعرفة التي ينشرها الحكم هي المعرفة الذهنية والفكرية، نظير معرفة عالم الرياضيات عند ما يفكّر في حلّ مسألة رياضية، بينما المعرفة التي يتواхها العارف هي معرفة حضورية وشهودية نظير معرفة البايولوجي عند عمله في المختبر، فالحكم ي يريد الوصول إلى (علم اليقين)، بينما العارف يريد الوصول

إلى (عين اليقين).

ثالثاً: أن الاداة التي يستخدمها الحكم هي العقل والاستدلال والبرهان، أما أدلة العارف فهي القلب وتهذيب النفس وتصفيتها، فالحكم يحاول دراسة العالم بمنظار ذهنه، بينما يحاول العارف التحرك بجميع وجوده للوصول إلى كنه الوجود وحقيقةه، وإن يتحدد مع الحقيقة اتحاد قطرة الماء مع البحر الخضم، فالكمال الفطري الذي يتواه الإنسان - في نظر الحكم - يمكن في الفهم والاستيعاب، بينما الكمال الفطري الذي ينشده الإنسان - في نظر العارف - يمكن في الوصول، ويرى الحكم أن الإنسان الناقص هو الإنسان الجاهل، بينما الإنسان الناقص عند العارف هو الإنسان المهجور والمنفي والمنفصل عن أصله.

ويرى العارف بغية الوصول إلى المقصد الأصلي والعرفان العقدي ضرورة اجتياز مجموعة من المنازل والمراحل والمقامات. يصطلاح عليها به (السير والسلوك).

وقد بحثت الكتب العرفانية حول هذه المنازل والمقامات بإسهاب وتفصيل، ولا يسعنا هنا شرح هذه المقامات ولو بشكل مختصر، وسنكتفي بذلك مقتطفات إجمالية تستفيدها من كلمات ابن سينا، فإنه وإن كان فيلسوفاً إلا أنه ليس جافاً، على الخصوص في أواخر حياته، فقد مال إلى العرفان وأفرد له فصلاً من (الإشارات) - وهو آخر مؤلفاته كما يبدو - وسأله به (مقامات العارفين)، ونرى من الأفضل أن ننقل مقاطع من هذا الفصل الجميل ذي المضامين العالية:

#### التعريف:

المعرض عن متاع الدنيا وطبيعتها يخصّ باسم الزاهد،  
والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخصّ  
باسم العابد، والمتصرف بفكه إلى قدس الجبروت مستديماً  
لشروع نور الحق في سره يخصّ باسم العارف وقد يتركب بعض  
هذه من بعض.

ان ابن سينا وان عزف في هذه الكلمات الزاهد والعبد والعارف، إلا انه عزف الزهد والعرفان والعبادة ضئلاً، لأن تعريف الزاهد بما هو زاهد، والعبد بما هو عبد، والعارف بما هو عارف، يستلزم تعريف الزهد والعبادة والعرفان.

إذن فالزهد عبارة عن الإعراض عن شهوات الدنيا، والعبادة عبارة عن أداء أعمال خاصة من قبيل الصلاة والصوم وتلاوة القرآن وأمثال ذلك، والعرفان المصطلح عبارة عن صرف الذهن عما سوى الله والتوجه الكامل لذات الحق والتعرض لنوره.

وقد أشار ابن سينا في قوله (وقد يتركب بعض هذه مع بعض) إلى أمر مهم، اذ من الممكن ان يكون زاهداً وعبدًا، أو عبداً وعارفاً، أو زاهداً وعارفاً، أو زاهداً وعبدًا وعارفاً، إلا ان الشيخ لم يوضح ذلك، ولكن مراده ان من الممكن ان يكون الشخص زاهداً وعبدًا ولا يكون عارفاً، إلا انه يستحيل ان يكون عارفاً ولا يكون زاهداً وعبدًا.

توضيح ذلك: ان بين الزاهد والعبد عموم وخصوص من وجه، أي من الممكن ان يكون الشخص زاهداً وليس عبداً، أو عبداً وليس زاهداً، أو عبداً وزاهداً كما هو واضح. إلا ان النسبة القائمة بين الزاهد والعبد من جهة والعارف من جهة أخرى هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فكل عارفٍ زاهد وعبد، ولكن ليس من الضروري ان يكون كل زاهد وعبد عارفاً.

وطبعاً سيأتي أن فلسفة زهد العارف تختلف عن فلسفة زهد غيره كما ان فلسفة عبادته تختلف عن فلسفة غيره، بل ان روح و Mahmahie زهد العارف وعبادته تختلف عن روح و Mahmahie زهد وعباده غيره.

الزهد عند غير العارف معاملة تما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا  
متاع الآخرة، وعند العارف تنزه ما عمنا يشغل سره عن الحق،  
وتكتبر على كل شيء غير الحق، والعبادة عند غير العارف معاملة  
ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر

والثواب، وعند العارف رياضة مَا لهم وقوى نفسه المتوجهة  
المتخيلة ليجرها بالتعويم عن جناب الغفور إلى جناب الحق.

### هدف العارف:

العارف يريد الحق الأول لا شيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على  
عراشه وتبعده له فقط لأنّه مستحق للعبادة ولأنّها نسبة شريفة اليه  
لارغبة أو رهبة.

أي ان العارف (موحد) في هدفه وغايته، فلا يريد سوى الله، ولكنه لا يريد  
الوصول اليه من أجل بلوغ نعمه الدنيوية أو الأخروية وإنما كانت هذه النعم هي  
المطلوبة بالذات، وإنما جعل الله مقدمة للوصول إليها، وكان المعبود الحقيقي له هو  
نفسه، لأنّ نفسه هي التي تشتهي هذه النعم، فيحاول الوصول إليها بإرضاء لنفسه.  
ان العارف لا يريد شيئاً إلا لوجه الله، فهو إنما يطلب نعم الله لأنّها صادرة عنه  
ولأنّها جزء من عنايته ولطفه وكرمه، فغير العارف يريد الله وسيلة للوصول إلى نعمه،  
 بينما العارف يريد نعم لأجل الله.

وقد يسأل سائل: إذا لم يهدّف العارف من وراء عبادته إلى شيء، فلماذا يعبد  
الله؟ أليس عبادة الإنسان تستهدف غاية محددة؟ أجاب الشيخ عن ذلك: إن  
العارف يعبد الله لأحد أمرين: الأول: استحقاق المعبود الذاتي للعبادة، فيقصده لأنّه  
أهل للعبادة، كما لو مدح الإنسان شخصاً أو شيئاً لكمال فيه. ولو سُئل: أي فائدة  
ترجوها من وراء مدخلك أيها؟ كان الجواب: (أنا لم أمدحه طامعاً في شيء غير  
استحقاقه لهذا المدح والثناء)، ومن هذا القبيل الثناء على جميع الأبطال في كافة  
الميادين وال المجالات.

والهدف الآخر من العبادة هو حسنها ذاتاً، فإن العبادة بما هي ارتباط بين العبد  
وخلقه جديرة بالامتثال، فليس من الضروري أن تكون العبادة دائماً مقرونه بالطبع  
أو الخوف، وهذا ما صرّح به الإمام علي عليه السلام في كلمته المعروفة: (الهي ما عبدتك  
خوفاً من نارك، ولا طمعاً في جنتك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك).

ويؤكد المرفاء ان الإنسان إذا أراد في حياته وعلى الخصوص في عبادته شيئاً غير الله، فإنه لا محالة واقع في نوع من الشرك، وهو ما يستنكره المرفان بشدة.

### أول منزل:

أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم: الإرادة، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى المقد اليماني من الرغبة في اعتلاق العروة الونقى فيتتحرك سره إلى القدس ليinal من روح الاتصال.

وهنا لا بد لنا من توضيح أول منازل السير والسلوك الذي هو من ناحية يحتوي بالقوة المرفان بأجمعه.

فالمرفاء يذهبون قبل كل شيء إلى أصل بيانه بهذه الكلمات: (النهايات هي الرجوع إلى البدايات).

وينبهي أن المعادة من النهاية إلى البداية لا تخلو من فرضين:

الأول: ان يتتحرك الشيء على خط مستقيم ليعود أدراجه - بعد ان يبلغ نقطة معينة - على نفس الخط إلى نقطة المبدأ، وقد ثبتت في الفلسفة ان هذه الحركة تستلزم سكوناً وإن لم يكن محسوساً مضافاً إلى أنها تستلزم حركتين متضادتين ومتعاكستين.

الآخر: ان يتحرك الشيء على خطٍّ منحنٍ تساوى أبعاد فواصله مع نقطة معينة، بان تكون الحركة على محيط دائرة، وينبهي على هذا الفرض ان الشيء سينتهي لا محالة إلى مبدئه، كما ان هذا الشيء المتحرك على قوس الدائرة سيبلغ أنتهاء مسيرته نقطة هي أبعد النقاط عن المبدأ، وهي النقطة التي يربطها بالمبدأ قطر الدائرة، وإن ذلك الشيء ما ان يبلغ تلك النقطة حتى يبدأ مسيرته إلى المبدأ بلا تخلل سكون أو توقف (المعاد).

ويصطلاح المرفاء على الحركة من نقطة المبدأ إلى أبعد نقطة عنها في الدائرة بـ(قوس النزول)، ويصططلون على الحركة من أبعد نقطة في الدائرة إلى نقطة المبدأ

بـ(قوس الصعود).

ويعبر الفلسفه عن الحركة في قوس النزول باصل العلية، ويعبر عنها العرفاء باصل التجلي، ومهما كان فان حركة الأشياء في قوس النزول تكون كما لو كان هناك من يتقبها ويدفعها إلى الأمام دفماً، واما الحركة في قوس الصعود فلها شكل آخر يتلخص في عودة كل فرع إلى أصله وبدنه بدافع من الرغبة والشوق، وبعبارة أخرى هي عودة كل مفترب إلى وطنه، ويرى العرفاء ان هذه الرغبة موجودة في جميع ذرات الوجود ومنها الإنسان، إلا ان هذه الرغبة تكون أحياناً كامنة في الإنسان بسبب مشاغله ولا تظهر إلا بعد سلسلة من التبيهات الباطنية، وهذا الظهور هو الذي يعبر عنه بـ(الإرادة)، التي هي في الواقع نوع من يقظة الشعور الكامن، وقد عرف عبد الرزاق الكاشاني الإرادة في رسالة (المصطلحات) المطبوعة ضمن حاشية شرح (منازل السائرين): (جمرة من نار المحبة في القلب المقضية لإجابة دواعي الحقيقة). كما عرّفها الخواجة عبد الله الأنصاري في (منازل السائرين): (هي الإجابة لداعي الحقيقة طوعاً).

والجدير بالذكر هو أن الإرادة تُعبر عنها بـ(المنزل الأول)، والمقصود يأتي بعد سلسلة من المنازل الأخرى تسمى بالبدايات والأبواب والمعاملات والأخلاق، أي ان الإرادة تعدّ أول المنازل التي يصطدح عليها العرفاء بـ(الأصول) والتي يتجلّى فيها العرفان الحقيقي بوضوح.

والذى يريده ابن سينا من الكلمات المتقدمة هو ان (الإرادة) حالة من الشوق والإرادة - تتعري الإنسان بعد احساسه بالوحدة والفرقة وعدم المعين - تدعوه إلى التمسك والاتصال بتلك الحقيقة التي تخرجه من الإحساس بالفرقة والوحدة وانعدام المعين.

### التمرين والرياضة:

ثم انه يحتاج إلى الرياضة؛ والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض: الأولى: تنمية ما دون الحق عن مستن الإثمار، والثانى:

## تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، والثالث: تلطيف السر للتبته.

في بعد مرحلة الإرادة التي هي بداية التعلق، نصل إلى مرحلة التمرير والاعداد النفسي، وهو ما يعبر عنه بالارتياض، والذي يفهم في عرفنا المعاصر من كلمة (الارتياض)، هو ايداء النفس والإضرار بها وهو ما تتخذه بعض المذاهب أصلًا لها، والمثال الواضح لذلك المرتاضون في الهند، ولكن الذي يريده ابن سينا هنا هو المعنى الأصلي للارتياض.

والرياضة لغة تدريب المهر وتعليمها ليكون صالحًا للركوب، وتعليم الفارس مكارم الأخلاق، ثم استعير للرياضة البدنية واما في اصطلاح العرفاء فالرياضة هي إعداد الروح وتعريفها لأشعة نور المعرفة.

وعلى أي حال فالمراد من الرياضة هنا اعداد الروح، والهدف من ذلك ثلاثة أشياء: الأول: يتعلق بالأمور الخارجية، أي إزاحة المشاغل وكل ما يوجب القفلة، الثاني: يتعلق بتنظيم القوى الداخلية والقضاء على الاضطرابات النفسية، وقد عبر عنه بـ(تطويع النفس الأمارة للنفس اللوامة)، والثالث: يتعلق بنوع من التغيرات الكيفية في باطن الروح، وقد عبر عنه بـ(تلطيف السر).

والأول يعين عليه الزهد الحقيقي، والثاني يعين عليه عدة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لعن به من الكلام موقع القبول من الأوهام، ثم نفس الكلام والواعظ من قائل ذكي بعبارة بلية ونسمة رخيصة وسمت رشيد، واما الغرض الثالث فيعيّن عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة، ثم انه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حتّى ما، عننت له خلوات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه، وهو المسمى عندهم أوقاتاً، ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض، انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه

في غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس  
يتذكّر من أمره أمراً فتشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء»،  
لعله إلى هذا العدد يستعمل على غواشيه، ويزول هو عن سكينته  
فيتبته جليسه. ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب وقته سكينة  
فيصير المخطوف مأولاً وفاماً والممض شهاباً بيته، ويحصل له معارفة  
مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها بيهجته؛ فإذا انقلب  
عنها انقلب حيران أسفأ، ولعله إلى هذا العدد يظهر عليه ما به، فإذا  
تنقل في هذه المعارفة قلّ ظهوره عليه فكان وهو غائب ظاهراً  
وهو ظاعن مقيناً.

وهذا الكلام يذكرنا بجملة لمولى المتقيين أمير المؤمنين عليه السلام قالها لكسيل بن زياد بشأن أولياء الحق: (هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وبواشروا روح اليقين، واستلأنوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الناس بأبدان أرواحها معلقة بال محل الأعلى) <sup>(١)</sup>.

ولعله إلى هذا العدد انساً يتيسر له هذه المعارفة أحياناً، ثم يتدرج إلى أن يكون له متى شاء، ثم انه ليتقدم هذه الرتبة: فلا يتوقف أمره إلى مشيته، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار فيستخرج له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق، مستقرّ به، ويتحفّظ حوله الفاغلون، فإذا عبر الرياضة إلى النيل، صار سره مرآة مجلولة محاذياً بها شطر الحق ودرّت عليه اللذات العلي، وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق، وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه، وكان بعد متربداً، ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزيتها وهناك يتحقق الوصول.

\* \* \*

---

١- نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٤٧.

كانت هذه خلاصة لجزء من النصط التاسع من (الإشارات).  
ومما يجدر ذكره ان العرفاء يذهبون إلى أربعة أسفار هي: السير من الخلق إلى  
الحق، والسير بالحق في الحق، والسير من الحق إلى الخلق بالحق، والسير في  
الخلق بالحق.

فالسير الأول من المخلوق إلى الخالق، والسير الثاني في الخالق نفسه، وعندها  
يتعرف الإنسان على أسماء الخالق وصفاته ويتحلى بها، وفي السفر الثالث يعود إلى  
الخلق ثانية دون ان ينفصل عن الحق، فيعود إلى إرشاد الناس وهدايتهم في عين  
اتصاله بالحق، والسفر الرابع يكون بين الخلق بالحق، وفي هذا السير يعيش العارف  
بين الناس ويقضي أمورهم وحوائجهم ليهدى بهم إلى الحق.  
وما اختصرناه من (الإشارات) ابن سينا يختص بالسفر الأول من هذه الأسفار  
الاربعة، كما ان ابن سينا تحدث حول السفر الثاني قليلاً، إلا اننا لا نرى حاجة إلى  
ذكر بقية الأسفار.

وكما قال الخواجة نصیر الدين الطوسي في شرح الإشارات فان ابن سينا  
تحدث عن السفر العرفاي الأول في تسعة مراحل: يتعلّق ثلاث منها بمبدأ السفر،  
وثلاث بالعبور من المبدأ إلى المنتهى، وثلاث بمرحلة الوصول إلى المقصد.



مرکز تحقیقات کمپیوتر و علوم هنری

## الدرس العاشر

### المصطلحات

نشير في هذا الدرس إلى بعض مصطلحات المرفاء وهي كثيرة لا يمكن فهم مرادهم منها دون التعرف عليها، بل قد يفهم منها عكس مرادهم، وهذا من مخصصات المرفاء.

ان مفاهيم المرفء العام لا تفي ببيان المقاصد العلمية. لذا يضطر ارباب كل علم و منهم المرفاء - إلى اللجوء إلى استخدام الفاظ مخصوصة للدلالة على معانٍ مخصوصة.

ومضافاً إلى السبب المتقدم فإن للمرفاء سبيلاً آخر يدعوه إلى استعمال بعض المصطلحات التي تخصهم، وهو إصرارهم على إخفاء مقاصدهم على الغرباء لعدم تكفهم من استيعاب المعاني العرفانية، وقد صرّح أبو القاسم القشيري وهو من آئمة المرفاء في (الرسالة القشيرية) بأنَّ المرفاء يتعمدون استعمال الكلمات الفامضة والبهيمة ليقطعوا الطريق على غير المرفاء فلا يطّلعون على أطوارهم وأحوالهم ومقاصدهم<sup>(١)</sup>.

ومضافاً إلى الأمرين المتقدمين هناك شيء ثالث يزيد الأمر تعقيداً وهو أن بعض المرفاء في سيرهم وسلوكهم يلجأون إلى نوع من الرياء المعكوس يصلحون

---

١- الرسالة القشيرية، ص ٣٢.

به سريرتهم على حساب سمعتهم بين الناس، فانهم خلافاً للرأي الطالح الذي يظهر الشعير الذي عند حنطة، يسعون إلى اظهار حنطتهم شعيراً، ليقضوا على الآنا وحبّ النفس فيهم، ولا يريدون من المفاهيم التي يذكرونها من قبيل: الإهمال وعدم المبالاة إلا عدم المبالاة بالخلق دون الخالق.

وقيل: إن هذا هو مسلك أكثر عرفاء خراسان، وقيل: إن حافظاً كان يتوجه إلى هذا الاتجاه أيضاً، فقد تحدث كثيراً في أشعاره بما يوجب سوء الظن في الظاهر مع حسن السريرة والباطن، إلا أنه صرخ في موضع آخر بان التظاهر بالفسق توأم للتظاهر بالصلاح، فكلامها رياء مبغوض.

وهذه المسألة من المسائل التي تبناها العرفاء، وخطأهم الفقهاء فيها: فإن الفقه الإسلامي كما يحرّم الرياء ويراه نوعاً من الشرك، فإنه يحرّم التظاهر بالفسق، ويقول: لا يحق للمؤمن أن يعرض عرضه ونفسه ومتزنته الاجتماعية للشبهة وسوء الظن، وهذا ما أقره كثير من العرفاء أيضاً.

فالذي نريد قوله هو: أن بعض العرفاء تعمدوا إظهار عكس ما يبطون من الصلاح، الأمر الذي عقدّ لهم مقاصدهم بشكل أكبر.

ان مصطلحات العرفاء كثيرة، ويختص بعضها بالعرفان النظري أي رؤية العرفان الكوئية وتفسير العرفاء للوجود، وهذه المصطلحات شبيهة بمصطلحات الفلسفه، وهي مستحدثة صدر اغلبها أو جميعها عن ابن عربي، وإن فهمها في غاية الصعوبة من قبيل: الفيض القدس، والفيض المقدس، والوجود المنبسط للحق المخلوق به، والحضرات الخمس، ومقام الأحادية، ومقام الوحدانية، ومقام غيب الغيوب، وغير ذلك.

وبعضاً الآخر يتعلّق بالعرفان العملي أي مراحل السير والسلوك العرفاي، وهي قهراً تتعلق إلى حدٍ كبير بالإنسان، فهي شبيهة بمفاهيم علم النفس أو الأخلاق، فهي في الحقيقة نوع خاص من علم النفس التجريبي، ويرى العرفاء أنه لا يحق للفلسفه - أو علماء النفس أو علماء الدين أو علماء الاجتماع - من الذين لم

يسلكوا هذه الوديان ولم يشاهدو أطوار النفس هذه عن كثب ولم يدرسوا ظواهرها ان يصدروا احكامهم بشأنها، فما ظنك بغيرهم من سائر الطبقات؟ إلا ان هذه المصطلحات - خلافاً لمصطلحات العرفان النظري - قديمة ترقى إلى القرن الثالث أي إلى عصر ذي النون وبأيزيد والجندid.

والآن نذكر بعض المصطلحات طبقاً لما قاله القشيري وغيره:

#### ١- الوقت:

نقلنا هذا المصطلح في الدرس السابق عن ابن سينا، والآن نذكر كلام العرفاء أنفسهم في هذا الخصوص فنقول: إن خلاصة ما قاله القشيري هو أن مفهوم الوقت مفهوم نسبي اضافي، فكل حالة تعتبر العارف تقتضي منه سلوكاً معيناً، وبما ان حالة ذلك العارف المعينة تقتضي سلوكاً معيناً تسمى تلك الحالة (وقت) وذلك العارف، وقد يكون للعارف الآخر في تلك الحالة نفسها وقت آخر أو ان يكون نفس العارف الأول في ظروف أخرى وقت آخر، وان الوقت الآخر يقتضي سلوكاً ووظيفة أخرى.

فعلى العارف ان يكون مدركاً للوقت عارفاً بالحالة التي تعرض عليه من الغيب والوظيفة التي يقوم بها في تلك الحالة، وعليه ان يقتسم (الوقت) ولذلك قيل: (العارف ابن الوقت).

وقد عبر في الأشعار الفارسية عن الوقت المصطلح بـ(دم) أو (عيش نقد) وهو ما تراه في أشعار حافظ بكثرة، الأمر الذي حدّا بالمغرضين وال fasقين - في محاولة منهم لتبشير فسقهم وفجورهم - إلى تصوير حافظ بوصفه داعياً إلى الانفاس في ملذات الدنيا والفلة عن الله سبحانه و يوم القيمة، وهو ما اصطلاح عليه الفرييون بـ(الأبيقرية)<sup>(١)</sup>.

١- الأبيقرية مذهب أنشاء الفيلسوف اليوناني أبيقر (Epicurus) يقوم على أساس ان المتعة هي الخير الاولي، إلا أن أبيقر أكد على ان هذه المتعة لا تتم بالانفاس في الملذات الحسية، بل بممارسة الفضيلة وهذا ما يذكره المصنف في قسم الحكم المثلية من هذا الكتاب. (المترجم).

وقد استند حافظ في أشعاره إلى هذه المصطلحات كثيراً وذلك بسبب اعتماده على الرموز مما يوهم الفسق والفجور، إلا أن هناك أبياتاً أخرى لحافظ تلقي بصوتها على هذه الآيات وتصرفاً عن ظاهرها.

قال القشيري: إن ما يقال من أن الصوفي هو ابن وقته يعني أنه دائماً يقوم بما هو أولى وأصلح في ذلك الوقت، وقيل أيضاً: (إن الوقت سيف قاطع)، فالخلاف عنه يعرض الإنسان للهلاك.

### ٣، ٢ - الحال والمقام:

وهما من جملة مصطلحات المرفاء الشائعة، فانَّ ما يدخل إلى قلب العارف دون اختيار هو (الحال)، وإن ما يبادر العارف إلى تحصيله واكتسابه هو (المقام)، إلا أن الحال سريع الزوال بخلاف المقام حتى قيل: إن الاحوال كالبرق يومض ولكنها سرعان ما يختفي.

وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام قوله: (قد أحيا عقله وامت نفسي، حتى دق جليله ولطف غليظه، وبرق له لامع كثير البرق) <sup>(١)</sup>.

كما يسمى المرفاء تلك البروق اللامعة بـ(اللوائح) و(اللوامع) و(الطوالع)، وذلك تبعاً لاختلافها في الدرجات والمراتب ومقدار شدتها وطول مدتها وبقائها.

### ٤، ٥ - القبض والبسط:

هاتان الكلمتان لها معنى خاص عند المرفاء، فالقبض يعني انقباض روح العارف، والبسط يعني انتراحه، وقد بحث المرفاء في القبض والبسط واسبابهما وعللهمَا كثيراً.

١- نهج الblade، الخطبة (٢١٧).

## ٦ - الجمع والفرق:

لقد استعمل العرفاء هاتين الكلمتين كثيراً، قال القشيري: ان ما يحصل عليه العبد بنفسه ويستحق بسببه مقام العبودية هو (الفرق)، وما يهبه الله له من قبيل الالقاءات فهو (الجمع). فالذى يقربه الله بسبب عبادته وطاعته فهو في حالة الفرق، والذى تشمله عنانة الله ولطفه فهو في حالة الجمع.

## ٩.٨ - الغيبة والظہور:

والغيبة تعنى الغياب عن الخلق وعدم الاحساس بهم، وهي حالة تعتبرى العارف احياناً فلا يشعر بما يجري حوله، وذلك لاستغراقه في العضور بين يدي ربها، وربما وقعت حوادث مهمة في حضرته دون ان يشعر بها.

وقد ذكر العرفاء في هذا المجال قصصاً شبيهة بالاساطير، فقد نقل القشيري: ان ابا حفص العداد النيشابوري كان في بداية أمره حداداً، وذات يوم كان منهكأً في عمله إذ مر شخص وتلا عليه آية من القرآن الكريم فاستولت عليه حالة الغيبة، فادخل يده في النار واخرج الحديد المنصرف فصاح به تلميذه محذراً، وعندما عاد ابو حفص إلى رشده وترك صنعته.

ونقل في موضع آخر: ان الشبلي دخل في يوم على الجنيد وكانت زوجته جالسة معه، فارادت ان تقوم من مكانها حياءً من الشبلي، فعندها زوجها قائلأً الرمي ممكانك فان الشبلي في حالة الغيبة ولا يعي وجودك، فجلست، ثم تحدث الجنيد مع الشبلي برهة أخذ الشبلي بعدها بالبكاء، فالتفت الجنيد إلى زوجته قائلأً تستري الآن فان الشبلي في طريقه إلى الإلقاء.

وبذلك يفسر العرفاء الحالة التي تعتبرى أولياء الله في صلاتهم فيغلقون عما يجري حولهم، وسنذكر فيما بعد ان ما كان يحدث لأولياء الله شيء آخر أرفع من (الغيبة).

#### ١٠، ١١، ١٢، ١٣ - النُّوْقُ، الشُّرَبُ، السُّكُرُ، الْوَرِيُ:

ان الذوق والتذوق بمعنى واحد. يرى العرفاء ان المعرفة العلمية لا تستطيع جذباً وشوقاً، إذ أن الشوق والانجداب متفرع على التذوق، وقد تعرض ابن سينا في مناسبة لهذا المطلب في النسط الثامن من (الإشارات)، ومثل لذلك بالعنين الفاقد للشهوة الجنسية، والذي لا تستيقظ شهوته مهما وصفت له اللذة الحاصلة من ممارسة الجنس.

فالذوق هو التلذذ، والنُّوْقُ العرفاني يعني الإدراك الحضوري للذلة الحاصلة من التجليات والمكاشفات، ويعبر عن اللذة الابتدائية بالذوق، وعن استمرارها بالشرب، وعن الانتعاش العاصل منها بالسكر، وعن الامتلاء بها بالري.

ويرى العرفاء ان ما يحصل بفضل الذوق هو التساكر دون السكر، وان ما يحصل من الشرب هو السكر، إلا ان الحالة التي تحصل من الري والامتلاء هي الصحو والافاقه.

ولهذا السبب فقد اكتر العرفاء من استعمال كلمة الخمرة كنهاية عن مرادهم.

#### ١٤، ١٥، ١٦ - الْمَحْوُ، الْمَحْقُ، الصَّحْوُ:

كما ترددت كلمتا (المحو) و(الصحو) في كلام العرفاء كثيراً، ومرادهم من المحو أن العارف يصلح مرحلة يفتح فيها في ذات الحق تعالى فلا يرى بعد ذلك نفسه مثل الآخرين، وإذا بلغت حالة الفناه هذه درجة تزول منها جميع آثار (الأننا) سميت تلك الحالة بـ(المحق)، وكلأً من المحو والمحق أعلى درجة وأشرف من مقام (القيب) المتقدم ذكره؛ فان المحو والمحق فناه إلا انه فناه يمكن للمعارف ان يعود منه إلى حالة البقاء، ولكن لا يعني الانتكاس والتزلزل بل يعني البقاء بالله، وهذه الحالة التي تفوق حالة (المحو) تسمى بـ(الصحو).

## ١٧ - الخواطر:

يسمى العرفاء ما يلقى على قلب العارف بـ(الواردات)، وهي أحياناً على نحو القبض أو البسط أو السرور أو العزن، وقد تكون أحياناً على هيئة الكلام والخطاب، إذ يشعر العارف بشخص يناديه من داخله وعندما تسمى الواردات بـ(الخواطر).

وللعرفاء كلام كثير حول الخواطر، من ذلك: ان الخواطر تارة تكون رحمانية وأخرى شيطانية أو نفسانية، وبذلك تكون الخواطر من الأمور الحساسة جداً، إذ يمكن للشيطان من خلالها ان يسيطر على الإنسان في حالة الزلل والانحراف، قال تعالى: **«قُلْ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيُؤْخُذُنَّ إِلَيْنَا أُولَئِكَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»**<sup>(١)</sup>.

ويقول العرفاء أيضاً: إن على الإنسان الكامل أن يتمكن دوماً من التمييز بين الخواطر الرحمانية والشيطانية، والمقياس الأساس في ذلك هو النظر إلى ما تدعوه إليه الخواطر وما تنهى عنه، فان كان مخالفًا لامر الشارع ونفيه فهو من الشيطان قطعاً، قال تعالى: **«هَلْ أَتَيْتُكُمْ عَلَىٰ مِنْ تَنْزِيلِ الشَّيْطَانِ؟ تَنْزِيلٌ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكِ أَئِيمَمِكُمْ»**<sup>(٢)</sup>.

## ١٨ - القلب، الروح، السر:

ان العرفاء يعبرون عن سريرة الإنسان تارة بـ(النفس)، وأخرى بـ(القلب)، وأخرى بـ(الروح)، وأخرى بـ(السر)، فانها مادامت أسريرة شهواتها عبر عنها بـ(النفس)، فإذا حلتها المعارف الالهية سميت بـ(القلب)، وإذا طلعت عليها شمس المحبة الالهية سميت بـ(الروح)، وإذا بلغت مرحلة الشهود سميت بـ(السر).

هذا ويؤمن العرفاء بمرحلة أشرف من السر يسمونها بـ(الخفى) أو (الأخفى).

١- الانعام: ١٢١

٢- الشهادة: ٢٢٢ - ٢٢١



مرکز تحقیقات کتاب و پرورش علوم انسانی

**الحكمة العملية**



مرکز تحقیقات کتاب و پرورش علوم انسانی

## الدرس الأول والثاني

### الحكمة العملية

لقد قسمت الحكمة أو الفلسفة منذ القدم إلى قسمين هما: الحكمة النظرية والحكمة العملية.

وقد يتصور للوهلة الأولى أن الحكمة النظرية عبارة عن الحكمة التي ينبغي أن تعلم فلا تدخل في المجال العملي، من قبل العلم بأحوال النجوم التي تبعد عنا ملايين السنوات الضوئية، وأن الحكمة العملية عبارة عن معرفة الأمور التي لها مساس مباشر بالعمل كالطلب والحساب والهندسة، إلا أن هذا تصور باطل؛ فان معيار الحكمة النظرية والحكمة العملية شيء آخر، وربما كان ابن سينا أفضل من بين الفرق بين هاتين الحكمتين وهو ما استجده في قسم المنطق والآلهيات من كتاب (الشفاء) وكذلك في كتاب (المباحثات).

إلا ان الشيء الذي يمكننا ان نذكره هنا كمعيار للحكمة النظرية والحكمة العملية هو: ان الحكمة النظرية عبارة عن العلم بأحوال الأشياء كما هي كائنة أو ستكون، واما الحكمة العملية فهي عبارة عن العلم الذي يرصد أفعال الإنسان<sup>(١)</sup> (الاختيارية) وما ينبغي منها أو لا ينبغي<sup>(٢)</sup>.

١- وطبعاً هناك بعث آخر حول النظام الاحسن مفاده: هل الموجود حالياً، قائم على أحسن وأفضل واكمل ما يمكن له أن يكون أو لا إلا أن هذا البحث بنفسه من الحكمة النظرية دون العملية.

٢- يبحث المقالة السادسة من أصول الفلسفة في (الواجبات) نفسها دون ان تبحث في كيفية ما ينبغي وما هو الأفضل والأكمل من الأفعال.

وخلاصة القول: ان الحكمة النظرية تتحدث عن ((الوجود) وما هو كائن، بينما تتحدث الحكمة العملية عما يجب وما ينبغي.

كما ان مسائل الحكمة النظرية من نوع العمل الخبرية، واما مسائل الحكمة العملية فهي من نوع العمل الانشائية.

وان الحكمة العملية عبارة عن العلم بتكاليف الإنسان ووظائفه، بمعنى ان هناك مجموعة من التكاليف التي يفرضها على الإنسان عقله المحس بعزل عن القانون، سواءً أكان الهيأ أموضعاً، فالذين يعتقدون بالحكمة العملية يرون ان للإنسان مجموعة من التكاليف والوظائف تمثل الحكمة العملية التي لا بد للعقل ان يكتشفها ويعثر عليها<sup>(١)</sup>.

وتقسم الحكمة النظرية إلى: الالهيات والرياضيات والطبيعيات وبذلك تكون رقتها واسعة جداً وتدخل فيها أكثر العلوم البشرية، في حين تقسم الحكمة العملية إلى الأخلاق وتدير المنزل وسياسة المجتمع، وهي كما ترى محدودة بالعلوم الإنسانية بل بجزء منها.

وبذلك تكون الحكمة العملية محدودة من عدة جهات:  
فأولاً: هي محدودة بالإنسان فلا تشمل غيره.

وثانياً: إنها تتعلق بالافعال الاختيارية للإنسان، فلا تشمل أفعاله الجسدية والروحية غير الاختيارية مما يدخل في مجال الطب والفلسفة وعلم النفس.  
وثالثاً: إنها تتعلق بما يبني من أفعاله الاختيارية وما لا يبني ان تكون، وبذلك فإنها ترتبط بالجانب المقلعي من القوة الإدراكية وبالجانب الإرادي من القوة التنفيذية، دون الخيال من القوة الإدراكية، ودون الرغبة من القوة التنفيذية، ومن هنا كان البحث حول اختيار الإنسان والمقادمات التي تؤدي إلى صدور الفعل الاختياري من الإنسان، والبحث حول ماهية الاختيار وكون الإنسان مقهوراً أو مختاراً، خارجاً عن الحكمة العملية ومرتبطاً بعلم النفس أو الفلسفة.

---

١- بل ان المقل هو القوة الحاكمة دون غيره.

ورابعاً: ان العدمة العملية لا تبحث في جميع ما ينافي من الأمور، وانما تبحث منها خصوص ما كان من الأمور النوعية والكلية والمطلقة والإنسانية، دون الأمور الفردية والنسبية.

والآن لا بد لنا من تقديم توضيح بشأن القسم الأخير فنقول: ان كل فعل اختياري للإنسان بحاجة إلى سلسلة من المقدمات؛ فأولاً: لا بد من تصوره، وثانياً: أن تحصل له رغبة تدعوه إلى فعله أو خوف يصدُّ عنه. وثالثاً: ان يصدر حكماً وتصديقاً بضرورته وفائدته، ورابعاً: ان يصدر حكماً إنشائياً بوجوب ذلك الفعل أو عدم وجوبه، وخامساً: ان تحصل له إرادة لكل من الفعل أو الترک.

ولا إشكال في هذه المقدمات، إلا ما كان بشأن المقدمتين الثالثة والرابعة، أي الحكم التصدقي والحكم الإنساني، فهل يصدر الذهن بشأن كل فعل حكمين: أحدهما من النوع التصدقي والآخر من النوع الإنساني، أو ليس هناك سوى حكم واحد؟ وإذا كان هناك حكم واحد فقط، فهل هو من النوع التصدقي أو الإنساني؟ وال الصحيح هو الأول؛ أي هناك حكمان للذهن، وان الحكم الإنساني هو القدر السليم؛ اذ لا بد لكل شخص من ان يتصور الشيء الذي يريد فعله وان يحكم بوجوبه أو رجحانه في الأقل، وذلك لمكان الغاية والهدف الذي يتوجه الإنسان من فعله، بمعنى ان كل فعل اختياري انما يأتي به الإنسان بصفة الوصول إلى غاية وهدف، ومعنى ذلك: أنه لو لا الغاية والهدف لما كان هناك حكم بضرورة الفعل.

وفي الحقيقة كما ان الإنسان حينما يحث شخصاً على فعل أو يزجره عنه إنما يتوصل إلى ذلك عن طريق الأمر أو النهي، فيكون له هدف من أمره ونهيه، وان الاطاعة والامتثال وسيلة إلى مقصده الخاص، فكذلك لا طريق إلى وصول الإنسان لهدفه إلا من خلال وجوب فعل الشيء أو عدم وجوبه، فيجعل ذلك وسيلة إلى تحركه نحو ذلك الهدف.

وعليه فان الحكم بوجوب الفعل أو عدم وجوبه موجود في جميع الاحكام الاختيارية، ولا يختص ذلك بفعل خاص، وان كل حكمٍ من هذا القبيل بوجوب هدفاً

خاصاً، وعليه فان الذين يحصلون أهدافاً متضادة يصدرون أحكاماً متضادة بشأن ضرورة فعل ما يوصلهم الى تلك الأهداف، فمتلاً ان لكل من المتخاصمين أو المتناقضين هدفاً مغایراً لهدف صاحبه، مما يستتبع اختلاف حكم كلٌّ منها بوجوب فعل ما يوصل إلى ذلك الهدف؛ إذ كلاهما يهدف إلى الانتصار على خصمه.

وبذلك تكون جميع الاحكام التي توجب فعل شيء أو لا توجه جزئية وفردية ونسبية مؤقتة، ولأجل اختلاف الانتظار يحصل تضاد وتزاحم بين الاحكام.

فمتلاً: إذا تصارع شخصان فسوف يحكم ثالث بان المتصارع الأول يرى وجوب أداء حركة معينة ليتضرر على منافسه، في حين ان المتصارع الثاني لا يسمح له باداء تلك الحركة، ويرى وجوب العمل بشكل مغایر يحسم النتيجة لصالحه، وهذا النوع من الاحكام الفردية والجزئية والنسبية خارج عن نطاق الحكمة العملية؛ إذ أن الحكمة العملية تبحث عما إذا كان للذهن البشري نوع آخر من الاحكام تتفق فيه الآراء والانتظار بما يجعلها احكاماً كلية لا جزئية، ومطلقة لا نسبية، ودائمة غير مؤقتة، فهل هناك مثل هذه الاحكام أو لا؟

وهذا من قبيل الأمور التي تحضى بقيمة اخلاقية أو أسرية أو اجتماعية، فهل هناك في وجدان الإنسان مثل هذه الاحكام المطلقة والكلية التي تحكم بوجوب الصدق والإحسان وضرورة تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة، ومكافحة الإحسان بالإحسان، والمطالبة بالعدالة والعدلة، ومكافحة الظلم ومقارعة الظالم، وضرورة ان يكون الإنسان شجاعاً وكريماً ومؤثراً على نفسه، وان يكون تقيناً وعفيناً وأمثال ذلك؟ فلو كانت هناك مثل هذه الاحكام لدى الإنسان لكان ت كانت عامة ومطلقة ودائمة وليس خاصة ونسبية ومؤقتة، وأما إذا انكرنا وجود مثل هذه الاحكام العامة والمطلقة، فاننا في الحقيقة سوف ننكر الحكمة العملية (العقلية والاستدلالية) في قبال الحكمة النظرية (العقلية والاستدلالية)، وعندها لا بد من الرجوع إلى الأخلاق والتجربة، إلا أنها إذا سلمنا بهذه الاحكام العامة والمشتركة والمطلقة فسوف يكون للحكمة العملية معنى ومفهوم، أي كما للحكمة النظرية

مجموعة من الأسس الأولية التي تشكل مبادئ تفكيرنا وأرائنا، فان هناك في العلوم العملية مجموعة من الأسس الأولية الكلية والمطلقة التي إذا انكرناها لما كان هناك معنى للكلام حول القيم الأخلاقية والإنسانية، وطبعاً سببـت هذا المطلب فيما بعد، وإذا وصلنا إلى هذه المرحلة سنضطر إلى تحليل أسس العكمة العملية، وسنواجه سؤالاً آخر مفاده: ما هي مقومات الاحكام العامة والمطلقة؟ وبرغم كون البحث دقيقاً وعاماً إلا أنها ستعرض إلى بيانه من الآن حتى يتعرف عليه الطلاب. وذلك نظراً إلى أهميته الكبيرة، وهناك في البين ثلاث نظريات:

١ - ان هذا النوع من الاحكام - خلافاً للأحكام الجزئية والنسبية التي تكون مقدمة لفعل شيء هو في نفسه مقدمة للوصول إلى الهدف - انما يكون في مورد الأمور التي هي غاية وهدف في نفسها، فمثلاً يجب أن يكون الإنسان صادقاً، لماذا؟ لحسن الصدق في ذاته، أي ان الصدق بنفسه حقيقة كمالية تتسمج مع ذات الإنسان وفطنته، وبعبارة أخرى: ان الصدق انما يجب لكماله وفضله ذاتاً، وبعبارة ثالثة: ان في ذات الصدق حسن معقول وجمال ذاتي، وإن حسن الصدق في ذاته خير وكمال نفسي للإنسان، وإن الكذب مغایر لفطرة الإنسان، وبعبارة رابع: ان الصدق غاية جميع أفراد الإنسان.

فالإنسان يريد الصدق لذاته لا لشيء آخر، إلا ان الكمال الذاتي الفردي ينتهي لصالح المجتمع الإنساني، فان مصلحة المجتمع تكمن في وصول أفراده إلى كمالهم اللاتق بهم، إذن فما هو خير وكمال للفرد يكون مفيداً للمجتمع ولغيره من الأفراد، فينتهي كمال الفرد لصالح المجتمع.

٢ - ان الصدق والصلاح والعدالة وامثالها وان كانت عامة ومطلقة، إلا أنها لا تستهدف لذاتها، فإن ما هو الهدف في مثل هذه الأمور هو إيصال الخير للآخرين سواء أعلمنا ذلك أم لم نعلمه، فإن الإنسان خلق اجتماعياً دون إرادة أو علم منه، ومعنى ذلك ان للإنسان هدفين، وانه يميل ذاتاً إلى نوعين من الأفعال، ويلتزم ب فعل شيئاً، الأول: الأعمال التي توصله إلى أهدافه ومصالحه الفردية، والثاني: الأعمال

التي يراد منها إيصال الآخرين إلى مقاصدهم وأهدافهم ومصالحهم. إذن فالإنسان بحسب فطرته وتركيبته الذهنية وعواطفه وميله ومشاعره، يسعى إلى الوصول إلى مصالحة ومصالح الآخرين، وإن ما يسمى بالـ(الحكمة العملية)ـ التي تقوم على مجموعة من الواجبات للوصول إلى مجموعة من المقاصد والأهدافـ لا يختلف عن سائر الواجبات والمحضورات، وإنما الفرق يمكن في الأهداف والمقاصد الإنسانية، بعض الأهداف والمقاصد يعُد كمالاً للفرد نفسه، في حين أن بعضها الآخر يعُد كمالاً لغيره من الأفراد<sup>(١)</sup>. فحينما يكون الأمر متعلقاً بالآخرين تكون الواجبات والمحضورات عامة ومطلقة وداخلة في الحكمة العملية، فمثلاً حينما يسعى الفرد إلى إشباع بطنه يكون سعيه هذا فردياً ونسبياً وحيوانياً، ولا تكون له قيمة، إلا أنه إذا سعى إلى إشباع الآخرين يكون سعيه كلياً ومتعملاً وانسانياً، وتكون له قيمة عالية، مع ان الغاية في كلتا الحالتين واحدة وهي إشباع البطن الذي هو في حد ذاته من الأمور العادية، إذن فالأعمال إنما تكتسب قداستها وتعاليها وقيمتها من جهة كونها كليلة وعامة ومشتركة.

٣ـ ان الأمور الأخلاقيةـ خلافاً للنظرية الأولىـ لا تستهدف لذاتها، وإنما الهدف منها إيصال المجتمعـ وفي ضمته الفردـ إلى الكمال، بمعنى أن المجتمع لا يستهدف بوصفه أمراً اجتماعياً وخارجياً عن الذات، بل يستهدف بوصفه حاملاً لأنّا التي تفوق الأنّا الفردية، وأساساًـ خلافاً للنظرية الثانية التي تصورت أنّ ما تستهدفه القيم الأخلاقية هم الآخرين بوصفهم أموراً خارجيةً عن الذاتـ لا يمكن للإنسان أو لأي موجود آخر أن يتحرك نحو غاية وهدف لا يمثّل لهصلة، فإنّ لكل حركة يقوم بها الفرد غاية تنتهي لصالحه، وكل حركة تبدأ من الأنّا الناقصة إلى الأنّا الكاملة، ومن القوة إلى الفعلية، وإن القوة والفعل مراتب لحقيقة واحدة، فالمجتمع

١ـ وبعبارة أفضل: إن متعلق الواجبات الأخلاقية يختلف في حد ذاته وفي نفسه عن متعلق سائر الواجبات، فمن هذه الرؤية لا يوجد فرق بين الأكل والخدمة، وإنما اختلاف هذه الأفعال يكون إضافياً وفي وجودها لنغيرها فما دامت هي متعلقة بذات الإنسان والفرد فهي عادية، وإذا تعلقت بالآخرين تكون عالية وسامية، فمن وجهة خلر فإن ملاك كون الشيء أخلاقياً أن يكون للأخرين، ومن وجهة ظهر أخرى: إن يكون كلياً وإن يكون للناس جنباً.

انما يُستهدف بوصفه أمراً داخلاً في الذات لا خارجاً عنها.

توضيح ذلك: ان المجتمع حقيقة واقعية، وليس أمراً اعتبارياً، فإن تركيب المجتمع من أفراد ليس تركيباً اعتبارياً، وإنما هو تركيب حقيقي، يعني ان افراد المجتمع وان كانوا منفصلين من الناحية الجسدية عن بعضهم ليست بينهم وحدة واقعية، إلا انهم من الناحية الروحية والثقافية تحكمهم وحدة واقعية بفضل مجموعة من التأثيرات والتآثرات، وبعبارة أخرى: ان أفراد المجتمع وان كانوا متذكرين أشخاصاً، إلا انهم متعددين شخصية، وانهم متذكرون (جسماً) ومتذكرون (وجداناً). وبعبارة ثالثة: ان (وجودان الفرد) في المجتمع يشكل جزءاً حقيقياً في (وجودان المجتمع).

وفي الحقيقة ان لكل فرد نوعين من (الأنما) والوجودان والشخصية، أحدهما: (الأنما الفردية) التي هي حصيلة واقعه العيولي، والأخرى: (الأنما الاجتماعية) التي هي حصيلة واقعه الإنساني والاجتماعي، والإنسان في النوع الأول يرى نفسه فرداً وفي النوع الثاني يرى المجتمع ككل، ويرى نفسه في ضمن المجتمع، وعندما تحصل للإنسان مثل هذه الرؤية فسيكون له هدف قهراً وسيرت في ذهنه مجموعة من الواجبات والمحضورات للوصول إلى ذلك الهدف.

وان ما يسمى بـ(الحكمة العملية) والذي تكون له جهة كلية واشتراكية، ويكون دائماً ومطلقاً هي تلك الرؤى التي تختلفها (الأنما الاجتماعية) لدى الإنسان للوصول إلى اهدافه وكمالاته.

والملام في قيمة هذه الرؤى وقداستها بالقياس إلى الرؤى الفردية نابع من (الكل) لا لكونها من (الكلي)، وقد اتضح الفرق بين الكل والكلي في علم المنطق. اما الفرضية الأولى من هذه الفرضيات الثلاث فتقوم على أساس اختلاف شخصية الإنسان في الرتبة، وان للإنسان حقيقة ذات مرتبتين، الأولى: ترابية وحيوانية ودانية، والأخرى: ملكوتية وعلوية، وان مرتبته الترابية هي وسليته الوحيدة لبلوغ مرتبته الملكوتية، فإذا كانت أعماله محدودة بمرتبته الترابية كانت

عادية ودانية، وإذا كانت نابعة من دوافعه المعنوية والسلكوتية والالهية فسوف تحضى بقداسة عالية، وبعبارة أخرى: إن القيم الأخلاقية عبارة عن مجموعة من الكلمات النفسية، إلا أنها كلمات عملية وليس نظرية، أي أنها كلمات ترتبط بعلاقة النفس بما دونها، أي ترتبط بالجسد والحياة الاجتماعية، خلافاً للكلامات النظرية التي ترتبط بعلاقة النفس بخالقها ونظام العالم الكلي.

والذي يستفاد من كلمات أمثال ابن سينا وصدر المتألهين قرير من هذا المعنى.

واما الفرضية الثانية فلا تقوم على أساس اختلاف الإنسان في المرتبة وإنما تقوم على أساس اختلاف دوافعه، بمعنى أن من الدوافع ما يخدم مصالح الفرد، ومنها ما يخدم مصالح الآخرين، وبعبارة أخرى: هناك في وجود الفرد شيء ليس له أدنى علاقة بمصالحه إطلاقاً، وإنما يتعلق بمصالح الآخرين فقط، وذلك من قبيل: ثدي الأم المملوء بالبن الذي يرفع حاجة الطفل ويخدم مصالحه دون أمه.

واما الفرضية الثالثة فتقوم على أساس اختلاف شخصية الإنسان أيضاً، ولكن لا من ناحية كونها ترابية أو ملوكوتية، بل من ناحية كونها فردية وطبيعية، وكونها شخصية اجتماعية وثقافية وإنسانية، فان للإنسان مجموعة من النشاطات التي تفوق فرديته وشخصيته، وقد يتعرض إلى سلسلة من الواجبات والمحضورات التي لا تسجم أحياناً مع مصالحه الفردية، فيحمل بين جوانحه الأنماط الفردية والأنماط الاجتماعية.

وإن الأنماط الاجتماعية ليست طبيعية ولا فطرية والهيبة، وإنما هي اكتسابية ومن اللوازם المتفرعة على الحياة الاجتماعية.

ونحن نرجح النظرية الأولى من بين هذه النظريات الثلاث، وإلى هنا نكتفي بهذا المقدار مؤجلين بقية البحث إلى الأيام العقبلة، ولكن قد يقال في الختام: إن الكلام المتقدم قد يصلح بياناً لكلية الأحكام الأخلاقية وعموميتها، إلا أنه لا يبيّن دوامها وإطلاقها.

وجوابه: ان بيان الدوام والابطاق رهن بنوعية الإنسان، وما إذا امكن خروج الإنسان من نوعيته، أو ان التغيرات لا تخرج الإنسان من الناحية النوعية، وان الكمال الانساني الحقيقي يكمن في مسار نوعيته، كما ان الناحية الاجتماعية تابعة لنوعية الإنسان أيضاً، بمعنى ان النوعية الاجتماعية تابعة للنوعية الفردية.



مرکز تحقیقات کتاب و پرورش علوم انسانی

## الدرس الثالث

### علم الأخلاق

تقدم في الدروس السابقة ان الحكمة العملية تشعب إلى ثلاث شعب هي: الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن، إلا أننا سنقتصر بعثنا على الأخلاق. وقد دأبوا في تعريف علم الأخلاق على ان يقولوا: إنه: (علم يتکفل بيان كيفية الحياة أو كيف ينبغي ان تكون) أو: (علم يتکفل بيان الحياة الصالحة للإنسان وكيف ينبغي للإنسان ان يكون).

وهذا انا يصح فيما إذا أخذ مفهوم كلي ومطلق، بمعنى كيف ينبغي للإنسان ان يعيش بوصفه إنساناً، وما هي الحياة الصالحة التي تليق ب الإنسانية الإنسان؟  
واما بالنسبة للأمور الفردية وما يتخذه الإنسان لنفسه في احواله الشخصية من قرارات لا يرتضيها لغيره، فلا تكون هذه التعاريف صحيحة.  
ومضافاً إلى ذلك فهناك مفهوم آخر في جعل الفعل أخلاقياً، وهو كيف ينبغي للإنسان ان يعيش حتى تحضى افعاله بقيمة و تكون مقدسة و متمالية؟ أي ان جعل الاعمال الاعتزادية ذات قيمة يمده من المفاهيم الأخلاقية.

ومن هنا فان بعض المذاهب التي ستعرض لها وان ادعت لنفسها نظاماً أخلاقياً، إلا أنها في الحقيقة مفتقرة إلى النظام الأخلاقي؛ فان هذه المذاهب وان تحدثت بما يجب ان تكون عليه الحياة، إلا انه - كما تقدم ان ذكرنا - لا يمكن عد-

جميع الواجبات جزءاً من الحكمة العملية التي تشكل الأخلاق ركناً أساسياً، وفي الحقيقة أن ما يرتبط بالأخلاق ليس عبارة عن مجرد الكيفية التي يجب أن تكون عليها الحياة، وإنما المهم كيف يتعمّن علينا أن نعيش حتى تتسّم حيّاتنا بالقداسة وتكون سامية ومتّعالية.

وتُوجَد هنا ملاحظة أخرى ينبغي الالتفات إليها وهي: إن الأخلاق تعلّمنا كيفية الحياة من جهتين؛ الأولى: ما يجب على الإنسان فعله، الثانية: كيف يجب على الإنسان أن يكون، والجهة الأولى ترتبط بافعال الإنسان وأعماله التي تشمل أقواله أيضاً، والجهة الثانية ترتبط بخصاله وسجايته، وقد افترض في هذا الكلام أن لكل إنسان ماهية وراء سلوكه وسجايته وملكاته، وإن الأخلاق لا علاقة لها بسماهية الإنسان.

ولكن بناءً على نظرية (اصالة الوجود) من جهة، وبناءً على عدم تعين الشخصية الإنسانية للإنسان من جهة أخرى، وتأثير السلوك في بناء نوعية السجايا، والأثر الذي تتركه هذه السجايا على كيفية وجود الإنسان، لا تعدّ الأخلاق عملاً يتكلّف بيان كيفية الحياة فحسب، وإنما يتتكلّف بيان الكيفية التي ينبغي للإنسان أن يكون عليها أيضاً.

### معايير الصلاح وعدمه في الأخلاق

لا بد هنا من إيضاح شيء وهو: أن الحكمة النظرية - سواءً أكانت الهيبة أم رياضية أم طبيعية - ليس فيها معيار محدد أو ميزان معين لكشف صحة النظريات أو بطلانها، فلو كان الاستدلال قياسياً كما هو الحال في استدلالات العلم الالهي، وكانت معايير المنطق الصوري كافية بأن تكون صور القياس مطابقة للقواعد المنطقية، وان تكون مواد الاستدلال من البديهيات الأولية أو من المحسوسات أو المجرّبات، وإذا كان الاستدلال تجريبياً كان الاختبار العملي والعيني كافياً لكشف صحة النظرية أو بطلانها.

## فما هو الكلام بشأن الحكمة العملية؟

قد يقال: ان مسائل الحكمة العملية لا يمكن إثباتها بأي واحدة من الطرقتين المتقدمتين، فلا يمكن إثباتها بالطرق القياسية، لأن مواد القياس ينبغي ان تكون من البديهيات الاولية أو المحسوسات أو الوجدانيات أو المجربات، والعال ان الحكمة العملية تتعلق بمقاهيم الحسن والقبح اللذين ينتر عن من الأمور التي ينبغي فعلها والتي لا ينبغي فعلها تبعاً للحب والبغض، والحب والبغض ليسا من الأمور التي يتساوى فيها الناس، فالناس تبعاً لوضعهم الخاص ومصالحهم الشخصية تكون لهم أهداف ومتطلبات مختلفة، وكل فرد أو جماعة تحب شيئاً يختلف عن الجماعة الأخرى، وبذلك تكون الواجبات والمحضورات والأمور الحسنة والقبحة من الأمور النسبية والذهبية، إذن فالمعانى الأخلاقية ليست من الأمور العينية التي يمكن إخضاعها للتجربة.

وقد توصل برتراند راسيل في فلسفته التحليلية المنطقية إلى هذه النتيجة أيضاً، فقال في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) ضمن شرحه نظرية افلاطون حول (العدالة) واعتراض ثراسيماخوس بأن العدالة هي مصلحة الأقوى:

(ان هذه الرؤية تتضمن المسألة الأساسية في الأخلاق والسياسة، وهل هناك معيار لتمييز الحسن من القبيح وراء ما ي يريد قوله قائل هذه الكلمات؟ إذا لم يكن هناك مثل هذا المعيار فلا محيص عن المصير إلى أكثر النتائج التي توصل لها ثراسيماخوس، ولكن كيف يمكن الوصول إلى هذا المعيار)<sup>(1)</sup>.

وقال أيضاً: (يعضى الاختلاف بين افلاطون وثراسيماخوس باهمية كبيرة، فقد تصور افلاطون ان بإمكانه إثبات صحة جمهوريته المطلوبة وقد يتصور الديمقراطي الذي يؤمن بعينية الأخلاق ان بإمكانه إثبات عدم صلاحية الجمهورية الافلاطونية، إلا أن الذي يتفق مع ثراسيماخوس سيقول: ليس مدار الكلام حول الإثبات أو النفي، وإنما المدار حول الحب والبغض، فما دمت تحب تلك الرؤية

1- تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٤٢.

كانت صحيحة عندك وألا فهي باطلة، وإذا كان الشيء محبوباً عند قوم وبمفوضاً عند آخرين فسوف لا يمكن الاحتكام إلى الدليل، وإنما يتم اللجوء إلى منطق القوة ظاهرة كانت أم بطنية<sup>(١)</sup>.

وخلالصة كلام رايسيل هو أن مفهوم الحسن والقبح يوضح العلاقة القائمة بين المفكر والشيء الذي يبحث عنه، فإن كانت تلك العلاقة قائمة على أساس العب كان ذلك الشيء حسناً، وإن كانت قائمة على البغض كان ذلك الشيء قبيحاً، وإن كان لا يعجبه ولا يبغضه فسوف لا يكون حسناً ولا قبيحاً.

وإذا اطبق معنى أو مفهوم على شيء مخصوص عند إضافته وارتباطه بشيء آخر، فسوف لا يكون ذلك المفهوم كلياً ومطلقاً.

وقد أجاب رايسيل بإننا لا بد أن نظر على جذور العب، فلماذا يحب الإنسان شيئاً أو يبغضه؟ جوابه: أن الإنسان إنما يحب شيئاً فيما إذا كان نافعاً ومفيداً له ولو من بعض الوجوه، وبعبارة أخرى: إن الطبيعة تسعى دوماً إلى كمالها، ولكن تدرك الإنسان وتحثه نحو الشيء طوع ارادته و اختياره ترعرع في نفسه محبة ذلك الشيء، كما زرعت مفهوم الحسن والقبح والواجب و عدمه.

إن الطبيعة كما تسعى بالفرد نحو كماله وصلاحه، تسعى أيضاً نحو كمال النوع وصلاحه، وأساساً لا يمكن احياناً فصل كمال الفرد عن كمال النوع، ففي الأمور التي تحتوي على كمال النوع، ويكون كمال الفرد فيها مقرضاً بكمال النوع تجد أن هناك نوعاً من المحبة التي يتساوى فيها جميع الأفراد، وتكون كلية ومطلقة، وتكون معياراً لتحديد الأمور الحسنة والقبيحة.

والعدالة وسائر القيم الأخلاقية من الأمور التي تسعى الطبيعة نحوها لضمان مصالح النوع وكماله، ولاجل أن يصل الناس إلى هذه القيم الأخلاقية بمحى من إرادتهم، تعمل الطبيعة على تعبيب هذه القيم إلى نفوسهم، وبذلك تتجلى الواجبات والمحضورات في النفس على شكل مجموعة من الاحكام الإنسانية.

---

١-المصدر السابق، ص ٢٤٤.

وعليه لا ضرورة إلى البحث عن معيار كلي للأخلاق، وان تكون الأمور الحسنة والقبيحة من الأمور العينية كالبياض والسوداء أو كيون الشيء كروياً أو مكعباً.

وبذلك يكون راسيل قد التفت إلى الاصل القائل: (أحب لنفسي كفرد يفكر في مصلحته المادية والجسدية) دون ان يتلتفت إلى الاصل القائل: (أحب لنفسي كفرد يشعر بكرامته العالية وروحه السامية)، أو الاصل القائل: (أحب لنفسي كفرد يحب مصالح النوع الكلية).

وبعبارة أخرى: ان راسيل التفت إلى حركة الطبيعة نحو المصالح المادية للفرد، ولم يتلتفت إلى حركة الطبيعة نحو مصالح الفرد العلوية والروحية، وإلى حركة الطبيعة نحو المصالح النوعية.

وقد قال راسيل في آخر كلامه: (إذا كان هناك معيار فلن يكون كلياً عيناً قطعاً)، وهو كلام صحيح طبعاً.

ثم اضاف قائلاً: إن هذه من المسائل المعقّدة ولا أدعى لنفسي القدرة على حلها<sup>(١)</sup>.

كما قال في الصفحة السابقة لكلامه هذا: (وهذه احدى المباحث الفلسفية التي لم يصدر بشأنها حكم قطعي حتى الآن)<sup>(٢)</sup>.

١- تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١ ص ٢٤٥.

٢- المصدر السابق، ص ٢٤٤.



مرکز تحقیقات کتاب و پژوهش علوم انسانی

## الدرس الرابع

### نظريّة أفلاطون

و الآن نتحدث عن النظريات المذكورة بشأن الأخلاق.  
قلنا: إن الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية تحاول الإجابة عن السؤال القائل: (ما هو الطريق الذي يؤدي بالإنسان إلى الفضيلة).

و قد أجاب الحكماء وال فلاسفة عن هذا السؤال بأجوبة مختلفة، إلا أنها في الفالب غير متنافضة ولا متضادة برغم ما فيها من الاختلاف، بمعنى أن كل واحد من المذاهب اهتم بجانب مما يجب على الإنسان فعله، وسيتضح هذا بعد بيان النظريات المختلفة حول هذا الموضوع، وسنبدأ بعثنا بنظرية أفلاطون.

بين أفلاطون نظريته بشأن الأخلاق في ضمن نظريته الاجتماعية، وبعبارة أخرى: إن أفلاطون تطرق إلى (الأخلاق) من خلال (سياسة المدن)، فقد بدأ بعده بالعدالة الاجتماعية و ختمه بالعدالة الأخلاقية والفردية.

و قد حصر أفلاطون الأشياء الجديرة بالاهتمام في هذا العالم بثلاثة أشياء هي: العدالة والجمال والحقيقة<sup>(١)</sup>، تم أرجع هذه الثلاثة إلى حقيقة واحدة هي (الخير). فالفضيلة الوحيدة عنده هي الخير.

ولتوسيع المطلب نقول: لقد عرّف أفلاطون العدالة الاجتماعية بقوله: (إن

١- ويل دبورانت، قصة الفلسفة، ص ٥٣

العدالة هي أن يملك الشخص ويفعل ما هو ملكه<sup>(١)</sup>.

كما عرّف العدالة الفردية بقوله: (تنسيق وترتيب فعال، وعمل المناصر المنسجمة في الإنسان أن يكون كل عنصر في مكانه، وكل عنصر يؤدي دوره المرتتب في السلوك)<sup>(٢)</sup>.

وبذلك يكون أفلاطون قد عرّف العدالة سواء أكانت فردية أم اجتماعية بالتوازن والتناسب اللذين يعدهان من أنواع الجمال، وبذلك أرجع العدالة إلى الجمال. هذا وإن الجمال على نوعين: محسوس ومعقول، والمحسوس منه ما كان من قبيل جمال الزهرة أو الطاووس أو جمال يوسف عليه السلام، وأما المعمول منها فهو ما يدرك بالعقل دون الحس، من قبيل جمال الصدق والأدب والتقوى والإيثار وتقديم العون للآخرين، وهو ما يعتبر عنه بالإحسان أو العسن العصلي أو الخير الأخلاقي، وبذلك يتضح أن جمال العدالة من نوع الجمال المعقول وليس من نوع الجمال المحسوس وبذلك ترجع العدالة إلى (الخير) والإحسان).

ومن ناحية أخرى فإن العدل هو القانون الأصيل في العالم، فقد تدخلت العدالة في جميع أنحاء الوجود، فإذا حاول شخص أن يخرج من مكانه الذي أعدته له طبيعته ومواهبه قد يعني بعض الفوائد والمنافع حيناً من الوقت، ولكن الانتقام الالهي يتبعه ويلاحقه، إن عصا الطبيعة المخيفة تُعيد الآلة الموسيقية الجموعة إلى مكانها وإلى مقام نعمتها<sup>(٣)</sup>.

وعليه فالحقيقة عبارة عن ادراك العدالة العالمية والأخلاقية ويرى أفلاطون أن الخير (وان لم يكن أخلاقياً) حقيقة عينية مستقلة عن اذهاننا، بمعنى انها كالحقائق الرياضية والطبيعية لها وجود بقطع النظر عن اذهاننا، فانها لا تحصل عن طريق ارتباط ذهنتنا بالواقع الخارجي حتى تكون امراً نسبياً، وانما هي مطلقة ولها وجود في نفسها، هذا وإن الخير الذي هو حقيقة مستقلة عن ذهنتنا ليس من الأمور

١- المصدر السابق.

٢- ويل دبورات، قصة الفلسفة، ص ٥٤.

٣- المصدر السابق.

البديهية، وإنما هو حقيقة نظرية، فلا بد لتحقيلها والتعرف عليها من الرجوع إلى العلوم المنطقية والفلسفية، وعليه فلا يعرف (الخير) سوى الفلاسفة.

وفي الخير تستوي جميع فئات الناس، فالخير يعم المرأة والرجل والكبير والصغير والعالم والجاهل والفرد والمجتمع، وبذلك تكون للأخلاق صيغة واحدة تتطابق على آحاد الناس.

وقد ذهب أفلاطون ومن قبله سocrates إلى أن العمل بمقتضى الخير يكفي فيه أن تعرفه، وذلك لأنهما ذهبا إلى استحالة أن يعلم الإنسان فعل الخير ولا يقدم عليه، فالسبب في عدم فعل الخير هو الجهل، وعليه فلابد للقضاء على الفساد الأخلاقي لا بد من مكافحة الجهل، ولهذا السبب ذهب سocrates إلى أن (الحكمة) رأس كل فضيلة، بل تُعد كل فضيلة نوعاً من الحكمة، فالشجاعة مثلاً عبارة عن معرفة ما يجب أن تخشاه وما ينبغي أن لا تخشاه، والمفهوم عبارة عن المقدار الذي يمكن للإنسان أن ينساق معه في شهواته النفسية، ومتي يتغير عليه كبعها والحد منها، والعدالة عبارة عن العلم بالأسس والضوابط التي لا بد من مراعتها في التعامل مع الناس والارتباط بهم<sup>(١)</sup>.

يرى أفلاطون أن الشخص إذا غدا فيلسوفاً فقد صار صالحًا على نحو قهري وتلقائي، إذ من المستحيل أن يكون الشخص فيليسوفاً حقيقة ولا يكون متخلقاً بالأخلاق الفاضلة؛ لأن عدم الأخلاق نتيجة الجهل.

وقد تعرضت نظرية أفلاطون إلى اشكالات، منها:

١- لقد ذهب أفلاطون إلى أن الخير أمر واقعي ومستقل عن الذهن مشبهأ إياه بالأمور الرياضية والطبيعية، أي كما أن للدائرة أو المثلث وجوداً مستقلاً عن أذهاننا فلا دور فيه للذهن سوى الكشف، فكذلك الخير فهو عبارة عن حقيقة موجودة بقطع النظر عن الذهن الذي لا يقوم إلا بدور الكاشف عن هذه الحقيقة.

وبسبق ان ذكرنا ان هذه المسألة قابلة للنقاش، إذ يبدو من أفلاطون انه لا يفرق

---

١- مسار الحكمة في أوروبا، ج ١، سيرة سocrates.

بين مسائل الحكمة النظرية والحكمة العملية.

٢ - ان افلاطون بسبب ذهابه إلى استقلال الخير الأخلاقي عن الذهن قد انكر نسبة الأخلاق.

وهذه المسألة قابلة للنقاش أيضاً، وسنبحثها فيما بعد.

٣ - ذهب افلاطون واستاذه سocrates إلى كفاية العلم والحكمة للتحلي بالأخلاق، في حين ان هذه الأمور وحدها لا تكفي، وإنما لا بد من مواكبة التربية للتعليم في هذه المسيرة لزيجاد الملائكت النفسية الموافقة لما يقتضيه العلم. وهذا الاشكال هو الذي اورده ارسطو مخالفًا سocrates واستاذه افلاطون.

## الدرس الخامس

### نظريّة ارسطو

وقد ذكر ارسطو نظرية السعادة في باب الأخلاق، فذهب إلى أن الإنسان لا يريده بلوغ الخير وإنما يريده بلوغ السعادة فقط، وعلى تغيير بعض<sup>(١)</sup> ان ارسطو يرى أن السعادة هي الخير.

ونحن لم نعثر على تعريف لارسطو للسعادة، إلا أنها نعلم أن السعادة عبارة عن الاستفادة القصوى من اللذات المتاحة والابتعاد ما أمكن عن الآلام والمنففات، علماً أن اللذات والمنففات لا تتحصر باللذات والألام الجسدية فقط، فان اللذات والألام العقلية والروحية في قمة اللذات والمنففات.

ان ما يتمناه الإنسان ويبحث عنه هو السعادة دون الخير والكمال ومن المستحيل للإنسان ان يتمنى الشقاء الذي هو ضد السعادة، وللذة شرط السعادة إلا أنها ليست عينها، وذلك لأن كثيراً من اللذات تتبعها آلام كثيرة أو تحول دون الوصول إلى لذات أكبر وأصفى وأنفع.

والآن علينا أن نرى ما هو الطريق الذي يؤدي بنا إلى السعادة؟

ان علم الأخلاق هو العلم بالطرق التي تؤدي إلى السعادة.

يرى ارسطو ان الفضائل ما هي إلا وسيلة تؤدي بنا إلى الهدف الذي يستشهد

---

١- تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٣٤٤.

الإنسان وهو السعادة، وذلك لأن الهدف هو الشيء الذي تنتنأه، بينما الوسيلة هي ما تفكّر فيه ونختاره، فالاعمال المتعلقة بالوسيلة لا بد من اختيارها، وبذلك تكون الفضائل من الأمور المتعلقة بالوسيلة<sup>(١)</sup>.

ذهب ارسطو إلى أن الأخلاق، أو بالآخر الطريقة التي تؤدي إلى السعادة هي رعاية الاعتدال والحدود الوسطى، إذ قال: إن الفضيلة أو الأخلاق هي الحد الوسط بين الأفراط والتغريط، فهو يرى أن كل حالة روحية لها حد معين، وذلك الحد هو الفضيلة، وإن تجاوزه أو القصور عنه رذيلة، فالشجاعة مثلاً المتعلقة بالقوة الفضبية التي يستهدف منها الدفاع عن النفس هي حد وسط بين (الجبن) و(التهور)، وإن (العفة) المتعلقة بالقوة الشهوانية هي حد وسط بين (الشبق) و(الغمود)، وإن (الحكمة) المتعلقة بالقوة العاقلة هي حد وسط بين (المكر) و(الحمامة)، وكذلك (السخاء) حد وسط بين (البخل) و(التبذير)، و(التواضع) حد وسط بين (التكبر) و(الضعف)<sup>(٢)</sup>.

كما ذهب ارسطو - خلافاً لافلاطون - إلى عدم كفاية العلم والمعرفة في الوصول إلى الفضيلة، بل مضافاً على ذلك لا بد من تربية النفس على الفضيلة، بان يوجد الإنسان في نفسه ملكرة الفضيلة فعلى الإنسان ان يعود نفسه على الفضائل التي هي ليست سوى مراعاة الاعتدال والحدود الوسطى ولا يتأتى ذلك إلى من خلال تكرار العمل.

لا شك في ان نظرية ارسطو تحتوي على جزء من الحقيقة، ولكن ربما كان أهم إشكال يرد على هذه النظرية الأخلاقية أنها ترى ان وظيفة علم الأخلاق هي تعين أفضل الطرق (أي الحد الوسط) للوصول إلى السعادة، أي ان ارسطو حدد الطريق ولم يعين الهدف، في حين انه كان من الممكن ان يقال: ان من وظائف المذهب الأخلاقي أن يحدد للإنسان هدفه أيضاً، فليس الإنسان في غنى عن يرشده إلى

١- تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٣٥٤.

٢- لأجل تحديد مقدار الحد الوسط والأفراط والتغريط في الأخلاق راجع كتاب (جامع السعادات) للترaci، والجزء الأول من الميزان.

الهدف.

هذا مضافاً إلى أن الأخلاق الارسطية حينما جعلت السعادة غاية قصوى للإنسان، وذهب إلى هدایته إلى الطريق الذي يوصله إلى السعادة، فانها في الحقيقة جردت الأخلاق من أهم عناصرها الأساسية المتمثلة في قدراتها، فان الأخلاق إنما تكتسب قداستها عن طريق نفي (الذات) والقضاء على (الآثأ)، وبعبارة أخرى: انها تعرض بقيمتها عن طريق التجدد من الآثأ، في حين ان الأخلاق الارسطية التي قامت على نظرية انحصر الهدف في السعادة تدور على قطب الآثأ.

كما اشکل على الأخلاق الارسطية باشكال آخر<sup>(١)</sup>، فقد ادعى عدم امكان قياس جميع الأخلاق الفاضلة بمعيار (الحد الوسط) فان (الصدق) مثلاً لا يمكن تصوره كحد وسط وله طرفان من الافراط والتفريط، فان الصدق حسن على جميع احواله، وان ما يقابلة من الكذب قبيح على جميع احواله.

\* \* \*

وقد ظهر بعد سocrates مضافاً إلى مذهب افلاطون ومذهب ارسطو الفلسفين بعض المذاهب الفلسفية الأخرى التي جاءت بنظريات حول المسائل المتنطقية والفلسفية والأخلاقية عرفت باسمائها، وتلك المذاهب عبارة عن: الكلبيين والشكاكيين والايقوريين والرواقيين، وستبدأ بنظرية الكلبيين الأخلاقية.

#### نظرية الكلبيين:

والكلبيون جماعة من الفلاسفة اشتقت اسمها من (الكلب) لمناسبة ستعرض إليها عما قريب.

وعلى رأس الكلبيين رجل يدعى (ديوجينس)، وإليه يعود اشتئار هذه الجماعة بالدرجة الأولى، وقد تحدث عن استاذة (أنتيشينيس) وهو تلميذ سocrates قائلاً: (القد مكث حتى بعد وفاة سocrates في حياة متزنة بين تلاميذ سocrates، إلا انه

١- برتراند رايل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٣٤٣.

بعد ان تجاوز مرحلة الشباب رفض جميع أنواع الترف ولم يرتضى سوى الصفاء والعيش البسيط، فانخرط في سلك العمال وارتدى ثيابهم، وأخذ في إرشاد الناس البسطاء بلغة يفهمونها ولم يعر أي اهتمام للفلسفة الدقيقة والمعقدة وقال بالعودة إلى (الحياة الطبيعية) حتى افطر في ذلك وعند إلئى نقد المجتمع ومؤسساته القائمة بما فيها الدولة والاسرة والدين نقداً هاماً وفضل ان يكون مجنوناً على ان يكون متراضاً<sup>(١)</sup>.

وقد رأى (ديوجينس) ضرورة الهروب من المدنية، وفي الحقيقة كان يريد ان يعيش كسائر الحيوانات حتى قيل عنه: (إنه حاول العيش مثل الكلب)<sup>(٢)</sup>، فكان أول من أطلق عليه مصطلح (الكلبي).

وقد قامت فلسفة الكلبيين على اساس الأذى النسي الذي تلعقه الموجودات بالإنسان، فذهبت هذه الفلسفة إلى ان سعادة الإنسان تكمن في خلاصه وحرريته واستغنائه عن متع الدنيا، وقالت: إن ضبط النفس هو وحده السبيل إلى تحقق الفضيلة وذلك عن طريق التخلّي عن الدنيا من الناحية العملية، ويمكن في الحقيقة تلخيص شعارهم هذا بقول ناصر خسرو: (إذا أردت الخلاص فتخلص من الدنيا). ان المتقدمين من الكلبيين من قبيل (أنتيسيثينيس) (ديوجينس) وان كانوا يؤكدون على البساطة في العيش والاستغناء عن الدنيا لم يتركوا الصلاح، إلا ان المتأخرین من الكلبيين تسامحوا في جميع الاشياء حتى قواعد الفضيلة فطبقوا مفهوم اللامبالاة على جميع الناس وأدخلوا جميع الأصول والعواطف في مفهوم الاستغناء والحرية، فأخذوا يفترضون من الناس اموالهم ولا يسدونها، كما أخذوا يسلقون الناس بالستهم، وبذلك اكتسب مصطلح الكلبي مفهوم المدوان والوحشية. لقد بدأ الكلبيون طريقتهم الأخلاقية وحكمتهم العملية بالعيش البسيط الذي تحول بالتدریج إلى انعدام العواطف واللامبالاة وعدم مشاركة الآخرين في

١- المصدر السابق، ص ٤٥٢.

٢- المصدر السابق.

عواطفهم ليتهي باعمالهم المدوائية تجاه الآخرين.

وبالإمكان المثور على عناصر صحيحة في جوهر الأخلاق الكلية فيما يتعلق بضبط النفس، ولكن حينما وصلت بهم المرحلة إلى تفسير ضبط النفس بسحق العواطف والمشاعر الإنسانية الرقيقة والموافقة على الاعمال المنافية للعواطف والهروب من المجتمع ونبذ المدنية، فقد أخذت العناصر الفاسدة طريقها إلى هذا المذهب.

وعلى كل حال إذا تغللت فلسفة مثل الفلسفة الكلية في المجتمع فإنها ستترك لا محالة آثاراً مدمرة.

#### نظريّة الشكاكين:

وزعيم هذا المذهب رجل يدعى (بيرهون) وقد خدم مدة من الزمن في جيش الاسكندر.

ولقد سلك مذهب الشك في العكمة العملية، الطريق الذي سلكه في الحكم النظريّة، فكما ذهب إلى عدم إمكان إثبات أي أمرٍ في الحكم لا بواسطة العس ولا بواسطة العقل، لإمكان خطئهما، فقد ذهب في العكمة العملية أيضاً إلى عدم إمكان ترجيح عمل آخر، بواسطة العقل، فلا يمكن تصويب شيء أو تخطيته، فمثلاً لا يمكن ترجيح الصدق على الكذب أو الامانة على الخيانة والمدل على الظلم بالدليل العقلي.

وقد أدت فلسفة الشك من الناحية العملية إلى الأنانية وحب الذات، وهذا ما صرّح به بعض الشكاكين، فقد قال واحد منهم يدعى (كاريناس): (حينما تفرق السفينة قد يعمد القوي إلى خلاص نفسه على حساب الضعيف، وإذا لم ينقذ نفسه في هذه الحالة فهو أحمق، ثم إنك ماذا تصنع إذا فقدت فرسك حين هروبك أمام جيش العدو الزاحف وانت ترى واحداً من أفراد جيشك جريحاً على فرسه السالم؟ إن كان لك عقل ومنطق سديد فائزله من على فرسه واركبها انت، ودع العدالة تقول ما

تشاء).<sup>(١)</sup>

فكمًا ترى إذا كان المراد من الأخلاق: (كيفية العيش) فسيكون لمذهب الشك نظرية مفادها: أن الحسن والقبح والمهم والتافه مفاهيم جوفاء أو في الأقل لا يمكن إثباتها، فلا بد من العيش بشكل يضمن للشخص مصالحة الخاصة.

واما إذا كان المراد من الأخلاق: (كيف يمكن للإنسان أن يعيش حياة شريفة ومتسامية)، فسوف يفقد مذهب الشك نظريته الأخلاقية.

---

١- برتراند رايسيل، تاريخ الفلسفة الفلسفية، ج ٢، ص ٤٦٢.

## الدرس السادس

### نظريّة الأبيقوريين

ولد (أبيقور) الفيلسوف اليوناني في أثينا سنة ٣٤٢ ق.م، أي بعد ست سنوات من وفاة أفلاطون.

وقد سلك أبيقور منهج ذيوقريطس في الحكم النظريّة، فقال بالنظريّة الذريّة، وأما بالنسبة إلى الحكمة العمليّة فقد جعل المتعة هي الخير الاسمي وجعلها مساوية للسعادة ودعا الجميع إلى تحصيل المتعة والتحرر من الألم، وقد رفض أبيقور جميع أنواع المتع التي تستتبع الآلام والهياج العاطفي، مؤكداً على أن هذه المتع لا تحصل من طريق الانغماس في المللذات الحسيّة وإنما بممارسة الفضيلة.

وعلى الرغم من ذلك فقد شاعت الأبيقوريّة بين الناس على أنها تعني الانغماس في المتع الحسيّة.

وقد قسم أبيقور المتع إلى المترنحة والساكنة أو الفعالة والمنفعلة، وأراد من المتع المترنحة أو الفعالة تلك المتع التي يكتسبها الإنسان تبعاً لانتفاءاته أو ما يحصل له، وهذا النوع من المتع ينشأ عادة من الألم ويكون بدوره مستبئناً لألم آخر مثله أو في الأقل يستتبع تبعاً ونصباً، وذلك من قبيل متعة الأكل أو المتعة الجنسية أو طلب الجاه والمقام.

واما المتع الساكنة فهي تلك المتع التي تعتري الإنسان نتيجة بُرئه من الألم من

قبل لذة الصحة والعاافية.

والذي يدعو اليه أبيقور هي المتع الساكنة دون المتحركة كما يؤكّد على العادة البسيطة، ومن هذه الناحية كانت فلسفته قريبة من فلسفة الكلبيين، فقد قال أبيقور: (إذا أمضى يومي بالماء والخبز فسيمتلىء جسدي نعيمًا، وعندها سأبصق على المتع الدنيوية لا يوصفها مثماً بل لما تستبعده من الآلام والمنفات).<sup>(١)</sup>

ان فلسفه أبيقور وان اشتهرت بطلب اللذة إلا انها في الحقيقة تدعوا إلى الخلاص من العذاب والألم، أي انه يرى الخبر والفضيلة في الحد من الألم، وعليه فاتنا نصح ما اشتهر عنه من (انه يرى الفضيلة في الجد في طلب اللذة) بقولنا: (انه يرى الفضيلة في الحد من العذاب والمعاناة).

قال أبيقور: (اكبر الفضائل الجد، فانه افضل حتى من الفلسفة نفسها).

لقد قصر أبيقور النظر في موضوع المتع أو بعبارة أصح: في موضوع نبذ الآلام، على المتع والألام الجسدية، فلم يكن على علم بالمتع الروحية من قبل المتع التي تحصل للإنسان بواسطة العلم والبحث أو الخبر الأخلاقي أو العبادة العارفة، اذ قال: (اني إذا تركت المتع الذوقية، ولذة المشق، ولذة النظر جانباً، فسوف لا استطيع تصور الخير، ان مصدر جميع الخيرات متنة البطن، بل لا بد من إرجاع الحكمة والثقافة إليها، فإن المتعة الروحية عبارة عن التفكير في المتع الجسدية والفارق الوحيد بينها وبين متعة الجسد يمكن في انه يمكننا بذلك من التفكير في الألم ان نفكر في الخير والسعادة، ولذلك فان سيطرتنا على المتع الروحية اكتر من سيطرتنا على المتع الجسدية).<sup>(٢)</sup>

وهذه الفلسفة كالفلسفة الكلبية، فلسفه فردية تدعوا إلى نبذ المجتمع والهروب منه، وترى ان هذه هي الوسيلة الوحيدة التي يمكنها ان تخلصهم من بعض الآلام، وعلى العموم فان هذه الفلسفة ليس فيها أي قيمة معنوية أو انسانية، وربما

١- برتراند رايسيل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤٧٣.

٢- المصدر السابق، ص ٣٧٥.

كانت الفلسفة الكلية أفضل منها، لأنها في الأقل تستند إلى عنصر العريبة وعفة النفس، وإن أدت بهم تعابيرهم إلى حد الإفراط في ذلك، إلا أنك لا تجد أي عنصر من العناصر المتسامية في الفلسفة الأبيقورية، وبذلك صار المذهب الأبيقوري متابهاً لمذهب الشك في افتقاره إلى النظرية الأخلاقية.

ويمكن البحث في فلسفة المتعة من زاويتين: الأولى: الزاوية النفسية، والثانية: الزاوية الأخلاقية.

اما في الزاوية النفسية فنقول: هل المحرك الأساسي للإنسان ودفنه من جميع أفعاله ومساعيه هو الوصول إلى المتعة والهروب من الألم أو لا؟ وهذا بحث متبع لا يسعنا الخوض فيه، إلا أن جوابنا المختصر هو: أن الأمر ليس كذلك.

واما من الناحية الأخلاقية فنقول: هل الخير والحسن والفضيلة تساوي المتعة؟ أو بعبارة أخرى: هل الذي يحظى بقيمة ذاتية هي المتعة أو لا؟ وطبعاً الاجابة عن هذا السؤال ستكون بالتفسي أيضاً.

ومما يجدر ذكره ان مصطلح الأبيقورية قد شاع في عصرنا بمعناه المتعلّل الذي يدعو إلى الانفصال في المللّات والشهوات، وقد حاول بعض ان ينسب بعض كبار الفكر والفلسفة والعرفان إلى هذا المذهب بمعناه الشائع فنسبوا إلى ذلك أعلاماً كالخيام وحافظ ورموزهم باللامبالاة والسعي وراء اللذة والطرب.

والمتسلّل عليه هو ان الخيام الفيلسوف وعالم الرياضيات لم يكن كذلك فانه وإن كان يتراءى من أشعاره انه يذهب إلى هذا المسلك، إلا ان المحققين يشكّون في ان يكون قائل هذه الأشعار هو الخيام الفيلسوف والعالم، وحتى لو فرضنا جدلاً انها له ولكن لا يمكن تحديد مرادات الشاعر الفلسفية من خلال كلماته التي صبّها في قالب الأبيات الشعرية، على الخصوص وقد طبعت في الآونة الأخيرة رسائل للخيام تذكر نفس المضامين الموجودة في الأشعار المنسوبة له إلا انه ضمّنها اجابات وحلولاً قائلًا: إنها حلول استاذة أبي علي بن سينا.

واما فيما يخص حافظاً فان الأمر اكثـر وضـحاـكاـ، فـان ادنـى تـدـبـر لـلـغـة حـافـظ وـاقـلـ

مراجعة لدیوانه الكامل، ومقارنة أشعاره بعضها ومن خلال استنطاق بعضها بعضها الآخر يتضح ان حافظاً الشیرازی لم يكن سوى فیلسوف وعارف رباني.

## الدرس السابع

### نظريّة الرواقين

لقد افtern ظهور الأبيقورية بظهور مذهب آخر باسم (الرواقين)، ومؤسس المذهب الروaci شخص يدعى (زينون السيشومي) وهو غير (زينون الألياني) الذي سبّقه بقرنين، وقد كان السبب في تسمية الرواقين ان زينون كان يجلس في رواق ويباشر تدريس اصحابه فيه.

ولم يتم من اليونانيين إلى المذهب الروaci سوى نذر قليل منهم، فقد كان المتقدمون من الرواقين من الشاميين، كما كان متاخروهم من الروميين وقد كان زينون نفسه من أهالي (قبرص).

ان الرواقين وان استقلوا في بناء نظريتهم في الحكمة النظرية، إلا انهم تأثروا في بعض آرائهم بالكلبيين، كما انهم نظروا إلى سقراط نظرة احترام وتقديس، فقد قال برتراند رايسيل:

(ان سلوكيّة سقراط اثناء محاكمته وامتناعه من الهروب وثباته في مواجهة الموت، قوله: إن ضرر الظالم على نفسه اشد من ضرره على المظلوم، كان موافقاً لجميع التعاليم الرواقية، كما ان عدم تذمره من العز والبرد وبساطة مأكله وملبسه، وورعه الكامل كان منسجماً مع التعاليم الرواقية)<sup>(١)</sup>.

---

١- برتراند رايسيل، تاريخ الفلسفة الفريبية، ص ٤٩٢.

وقد يشتبه الأمر على بعض فيتصور أن الفلسفة الرواقية هي فلسفة أفلاطون الأكاديمية نفسها، وإن الرواقيين هم الاشتراقيون اتباع فلسفة أفلاطون. فلا بد من تصحيح هذا الخلط.

ان الفلسفة الرواقية خلافاً للفلسفة الكلبية والأبيتورية تحضى بتاريخ أعرق وأطول، فقد ذكروا أن بداية الفلسفة الرواقية كانت بمنزلة العافر الذي دفع المذهب الكلبي نحو الرقي والتقديم، كما اتخذت نهايتها صورة الأيدلولوجية الافتلاطونية، وقد حدثت أكثر التغيرات في الآراء فيما يخص ما بعد الطبيعة ومنطق الرواقيين، وأما الآراء الأخلاقية فقد حافظت على تباينها النسبي<sup>(١)</sup>.

ان روح النظرية الأخلاقية لدى الرواقيين مفادها ان الفضيلة عبارة عن إرادة الخير، وان الإرادة تنقسم إلى الخير والشر، وان الفضيلة والرذيلة موجودتان في الإرادة.

ذهب الرواقيون إلى أن إرادة الخير هي الإبرادة التي لا تؤثر فيها الحوادث الخارجية، وقد ذهبو في الحقيقة إلى أن إرادة الخير عبارة عن الإبرادة القوية، ورأوا أن الإنسان إذا امتلك إرادة الخير وعزيمة قوية لا تؤثر بها الحوادث فسيتمكنه أن يبقى حراً، وإن يكون بمنزلة الصخرة الصماء الثابتة وسط الأمواج المتلاطمة في البحر الهدر، فقالوا: (إذا تمعن الإنسان بإرادة جيدة وامكنته النبات بوجه الحوادث الخارجية فسوف لا يمكن لتلك الحوادث أن تحطم شخصيته الذاتية)<sup>(٢)</sup>.

وفي الحقيقة فقد ذهب الرواقيون إلى أن الصلاح يعود إلى شخصية الإنسان، وان شخصيته رهن بإرادته، ورأوا ان الإرادة الجيدة هي الإرادة القوية التي لا تتأثر بالحوادث والآلام، تستنغم من الطبيعة.

يقول أيكيتتوس وهو من الرواقين البارزين: (لو تجرد كل واحد منا عن الأمور الخارجية فسيعود إلى إرادته، وسيدفعها إلى الأيام من خلال جهوده

١- الموسوعة الفلسفية لباكن واسترول، فصل، فلسفة الأخلاق.

٢-المصدر الماثق

ورياضاته، وسيقوم على إصلاحها كي تتناغم مع الطبيعة وتسامي حتى تصبح حرّةً ومختاراً لا يعارضها شيء، وستكون مستقيمة وراسخة القدم، وإن الذي يتغى شيئاً أو يعرض عنه وهو لا يمكن منه فسوف لا يمكنه أن يتصرف بحرية وإنما عليه أن يتغير تماماً لتغييرها<sup>(١)</sup>.

وبذلك يرى الرواقيون أن التحرر يكمن في الإرادة الصالحة، وكما تقدم فان الإرادة الصالحة تقوم على شرطين؛ الأول: عدم التأثر بالحوادث الخارجية، والثاني: التناغم مع الطبيعة.

وذهبوا إلى أن الخير والشر في الحوادث الطارئة على الإنسان ليس من الأمور المطلقة، فقالوا: (إن الذين يملكون زمام الأمور الخارجية التي تؤثر فيك قد يمكنهم أن يسجتونك أو يعذبوك أو يستبعدوك، إلا إنك إذا تمنتت بإرادة قوية فسوف لا يتمكنون من السيطرة عليك)<sup>(٢)</sup>.

لا شك في أن الفلسفة الرواقية تحتوي على جزء من الحقيقة، فان قوة الإرادة والتحرر والشخصية المعنوية جزء من الأخلاق، إلا أن هذه الفلسفة أمست في الانتماس في الذات، مما أدى بها إلى نوع من التساهل واللامبالاة، فلم تلتفت إلى مواجهة الحوادث والبحث على تغييرها لصالح المقاصد والاهداف، فان الإنسان لم يخلق في هذا العالم ليتخذ موقف الدفاع فقط وإن يصون ذاته من الحوادث، كما انه لم يخلق ليكون حرّاً طليقاً وإن لا يقع أسير الحوادث والواقع، بل لا بد عليه مع ذلك ان يتخذ موقف الهجوم وإن يعمل على تغيير الحوادث أحياناً، أي انه خلق حتى يغير نفسه ومجتمعه والعالم بأسره، وإن يتوجه به نحو الكمال، هذا أولاً.

وثانياً: لقد بالفت هذه الفلسفة في الاهتمام بالجانب الفردي فكرّست كل اهتمامها بالفرد وأغفلت الجانب الاجتماعي، أي ان هذه الفلسفة سعت إلى إنقاذ الفرد فقط، ولذلك فإنك لا ترى في هذا النظام الأخلاقي أي بصيص للعواطف

١-المصدر السابق.

٢-الموسوعة الفلسفية لبابkin واسترول، فصل فلسفة الأخلاق.

السامية.

وثالثاً: ان هذه الفلسفة تدعو إلى نوع من المقاومة والرضا والتسليم والثبات (تجاه الذات والنفس) بوجه التأثيرات التي تختلفها الحوادث (دون الحوادث نفسها) والاستسلام لما لا يمكن الخلاص منه من احكام الطبيعة أو المشيئة الالهية، فالإرادة الصالحة هي الإرادة المقاومة من جهة، وعدم مواجهة الحوادث القاهرة وال مجرية مواجهة عابثة.

إلا ان هذا المقدار لا يكفي من الناحية الأخلاقية في إثبات حسن الإرادة، بل لا بد من العثور على مقصود حسن لم يكتسب حسنـه من جهة الإرادة وإنما من جهة أخرى، وان يكون ذلك المقصود حسنـ لذاته لا انه حسنـ لأنـه يعود لصالح شخص معين، وبعبارة أخرى: ان يكون حسنـه مطلقاً لا نسبياً.

وإذا كانت الأخلاق طريقة في الحياة، يتغير على من يريد ان يعيش بشكل افضل واحسنـ واقوىـ واكرـ ان يتبعـها، فبالإمكان عـ طريقةـ الرواقـينـ منـ الطرقـ الأخـلـاقـيةـ. واماـ إذاـ قـلـناـ بـانـ الأـخـلـاقـ تـعـنىـ السـلـوكـ الـحـسـنـ وـالـمـتـعـالـيـ وـالـمـقـدـسـ،ـ فـسـوـفـ لـاـ يـكـفـيـ مـاـ ذـكـرـهـ الرـوـاقـيـونـ،ـ وـذـكـرـهـ هـوـ الـحـسـنـ النـسـبـيـ أـيـ الـحـسـنـ لـذـكـرـهـ الشـخـصـ الـذـيـ يـتـبـعـ تـلـكـ الـطـرـيقـةـ،ـ فـيـ حـيـنـ اـنـ ذـكـرـنـاـ سـابـقاـ اـنـ الـخـيـرـ وـالـفـضـيـلـةـ اـنـمـاـ يـكـونـانـ خـيـرـاـ وـفـضـيـلـةـ فـيـمـاـ إـذـاـ لمـ يـخـتـلـفـاـ بـاـخـتـلـافـ الاـشـخـاصـ.

وتشترك الأخـلـاقـ الـروـاقـيـةـ معـ الـأـخـلـاقـ الـكـلـبـيـةـ فيـ عـدـ الـمـبـالـاـةـ وـعـدـ التـأـثـرـ بالـحوـادـثـ،ـ وـتـخـتـلـفـ هـاتـانـ الـفـلـسـفـانـ عـنـ بـعـضـهـماـ فـيـ اـنـ الـأـخـلـاقـ الـكـلـبـيـةـ تـرـىـ الـحـسـنـ فـيـ الـاسـتـغـنـاءـ الـعـصـلـيـ وـتـرـكـ جـمـيعـ الـأـشـيـاءـ وـالـاـنـزـوـاءـ عـنـ كـلـ شـيـءـ وـالـعـيشـ مـثـلـ الـكـلـابـ وـالـبـهـائـمـ،ـ فـيـ حـيـنـ اـنـ الـأـخـلـاقـ الـروـاقـيـةـ لـاـ تـدـعـوـ إـلـىـ الـاـنـزـوـاءـ الـعـصـلـيـ،ـ وـانـماـ تـدـعـوـ إـلـىـ عـدـ الـمـبـالـاـةـ فـيـمـاـ يـقـبـلـ اوـ يـدـبـرـ مـنـ الـأـمـورـ دـوـنـ الـفـرـارـ مـنـهـاـ،ـ وـعـلـيـهـ فـانـ الـرـوـاقـيـ لـاـ يـخـالـفـ التـنـعـمـ بـالـحـيـاةـ وـالـاستـفـادـةـ مـنـ الـحـضـارـةـ وـانـماـ يـخـالـفـ الـوقـوعـ فـيـ شـبـاكـهـ وـحـبـالـهـ.

فالـكـلـبـيـ يـفـرـ مـنـ الـمـجـتمـعـ كـمـاـ لوـ كـانـ يـخـشـىـ مـنـ الـابـلـاءـ بـمـرـضـ بـيـنـماـ يـسـعـىـ

الروائي إلى أن يكتسب مناعة ضد ذلك المرض، ويشتركان في أنها لا يدعوان إلى مكافحة ذلك المرض.

\* \* \*

ذكرنا أنه ظهر بعد سocrates مضافاً إلى مذهب أفلاتون وارسطو أربعة مذاهب أخرى إلا أنها في الواقع ما هي إلا امتدادات لمذهب سocrates واستمرار لفروع من فروع فلسفته، وقد كانت تلك المذاهب عبارة عن: الكلبيين والشكاكين والأبيقوريين والرواقيين، وكان ظهور هذه المذاهب بعد اغول نجم اليونان حيث تلاشى نظام الدولة والمدن على يد الاسكندر المقدوني، وبعد موت الاسكندر ساد حياة الناس نوع من الاضطراب وعدم الاستقرار.

ويرى أكثر المحققين أن هذه المذاهب ليست سوى ردود فعل مختلفة تجاه بعض المشاكل، صدعا بها الفلاسفة وفقاً للقوانين الطبيعية، ففي الحقيقة لم تكن تلك الفلسفات سوى فلسفات مواساة وتسكين، فقد قيل: قد يواجه الناس المأساة بأشكال مختلفة فيستسلمون لها أو يواجهونها أو يذعنون لها، ولكن واحد من هذه المواقف نظرية أخلاقية تبرره.

فالذهب الكلبي يدعو إلى الهروب من الحياة، والمذهب الروائي يدعو إلى المقاومة الذاتية التي تقتصر على النفس، والمذهب الأبيقوري يدعو إلى الهروب من الآلام واللجوء إلى اللذات، وأما مذهب الشك فهو مذهب ترثيل الموازين التي تظهر عادة بعد الشدائدين.



مرکز تحقیقات کمپیوเตوری علم و هنر

## الدرس الثامن

### النظريات الجديدة

هناك في المرحلة القديمة - الأعم من المرحلة الإسلامية أو المسيحية أو الهندية أو الصينية أو غيرها - بعض النظريات الأخلاقية ترك ذكرها على أمل انفرد في المستقبل فصلاً مسهباً للحديث حول الأخلاق الإسلامية.

وبرغم قدم الأخلاق الإسلامية من الناحية التاريخية، ولكن بالنظر إلى ما يتمتع به الإسلام من النظام الأخلاقي المتكامل نرى من الضروري ان نوضح شطراً من النظريات الأخلاقية الجديدة لنخوض بعدها في بيان النظام الأخلاقي في الإسلام، ولا يسعنا في هذا المقام ان نذكر جميع النظريات الجديدة في باب الأخلاق، ولو باختصار، ولذا سوف نختار بعضاً منها على غرار ما فعلناه بالنظريات القديمة في باب الأخلاق.

نظيرية (كانت):

تعتبر نظرية (كانت) من أشهر النظريات الحديثة في القرنين الأخيرين فقد رام (كانت) التمييز بين الفعل الأخلاقي وغيره فتوصل إلى أن من الأفعال ما يصدر عن الإنسان اضطراراً ودون اختيار منه، فمثلاً أن الذي يقع تحت رحمة قاطع طريق عاتٍ يضطر إلى التخلّي عن تقوّده، وإلا تعين عليه ان يتّحمل النتائج الوخيمة، وهذا

النوع من السلوك يتنافى مع حرية الإنسان.

وان الفعل الذي يصدر عن اختيار وحرية يكون على نوعين: فهو اما ناشئ عن ميل ورغبة، واما ناشئ عن الشعور بالمسؤولية، فان كان ناشئاً عن رغبة فلا يكون أخلاقياً، وان كان ناشئاً عن الشعور بالمسؤولية فهو أخلاقي.

وبذلك يكتسب الفعل الإنساني ماهيته الأخلاقية أو غيرها من الدوافع المحركة، فان كانت الدوافع ناشئة من الشعور بالمسؤولية كانت للأفعال ماهية أخلاقية وإلا فلا، فان الاعمال انما تكون أخلاقية إذا لم تقترن بأي عنصر من عناصر الرغبة.

يقول (كانت): (لا يمكن تصور حسن شيء في الدنيا ولا خارجها مطلقاً وبلا قيد أو شرط، سوى ما كان من الإرادة الحسنة).

ومراد (كانت) من الإرادة الحسنة الإرادة الصادرة عن الشعور بالمسؤولية، ويمكن تلخيص نظرية (كانت) على النحو الآتي:

١ - هناك فرق بين الاعمال فنها ما هو أخلاقي، ومنها ما هو غير أخلاقي أو يتنافى مع الأخلاق، فالعمل الأخلاقي يحظى بقمية ويستحق فاعله الثناء والاستحسان، بينما العمل المنافي للأخلاق عمل وضعيف يستحق فاعله المؤاخذة والذم، اما العمل غير الأخلاقي فيتساوى فيه الطرفان فلا هو متضمن بالشرف ولا بالضمير، فلا يستحق فاعله المدح ولا الذم، فالناجر الذي يكدر من الصباح إلى المساء إذا باع شيئاً قيمته دينار فاعطاه المشتري عشرة دنانير سهواً، فإذا وضحت البائع لهحقيقة الأمر وارجع له بقية النقود فسوف يحظى عمله هذا بقيمة أخلاقية، وأما إذا اغتنم غفلته واحتفظ ببقيمة النقود لنفسه، فسوف يكون عمله منافياً للأخلاق، وأما ما سوى ذلك من اعماله اليومية الاعتيادية فلا هي ذات قيمة أخلاقية ولا هي منافية للأخلاق.

٢ - ان قيمة العمل لا تظهر إلا إذا صدر عن حرية و اختيار، فان صدر بالجيبر والاضطرار فقد قيمته، فمثلاً لو دفع الناجر المذكور النقود خوفاً من القانون، لما كان

لعمله هذا قيمة أخلاقية.

٣ - والعمل الصادر عن حرية و اختيار انما تكون له قيمة فيما إذا كان صادراً عن إرادة حسنة، والإرادة الحسنة هي التي تنشأ عن دوافع حسنة، والدّوافع الحسنة عبارة عن الشعور بالمسؤولية.

٤ - ما هو المراد من المسؤولية؟ المراد من المسؤولية مجموعة الأوامر التي يعلّمها على الإنسان ضميره، وهي على نوعين: فبعضها مطلق، والآخر مشروط، أما المشروط فهو الأمر الذي يعلمه الضمير للوصول إلى الهدف، من قبيل الأمر بسلوك طريق معين للوصول إلى مدينة معينة، فالأمر المشروط إرشاد إلى مصلحة ما، أما الأمر هو الحال في اختيار أي وسيلة للوصول إلى هدف وغاية مخصوصة، وأما الأمر المطلق فهو غير مشروط بأي شرط، فهو الأمر الذي يصدره الضمير لا بعنوان المصلحة ولا لكونه وسيلة وطريقاً للوصول إلى الهدف، وإنما هو مجرد تكليف ومسؤولية، إذن فالمراد من المسؤولية والتکلیف هو أمر الضمير غير المشروط، وكل عمل أنجز من خلال الشعور بهذه المسؤولية فهو عمل أخلاقي.

ان لكلام (كانت) مرحلتين: الاولى ترتبط بعلم النفس بمعنى انه لا بد من الاذعان بان ضمير الإنسان يصدر امررين: احدهما مطلق والآخر مشروط. والأوامر المشروطة هي تلك التي تتحث الإنسان نحو السعي لكسب المعاش، والأوامر المطلقة هي الأوامر الأخلاقية، وحينما يصدر الضمير الإنساني أوامرها المطلقة يسمى بـ(الوجودان الأخلاقي).

وقد أُعجب (كانت) كثيراً بالوجودان الأخلاقي من ضمير الإنسان، فقال: (شيئان يدهشان الإنسان بشدة، الأول: رؤيته للسماء المتلبدة بالنجم، والثاني: وجوداته الكامن في ذاته). وقيل أيضاً: (ان هذه الكلمات مسطورة على شاهدة قبره). والمرحلة الثانية ترتبط بسلوك الإنسان، فيمكن للإنسان ان يلبي أوامر ضميره المشروطة او في الحقيقة ينساق وراء ميوله وغرائزه، ويمكّنه ان يستجيب لضميره الأخلاقي الذي يفوق الميول والغرائز، وفي هذه الصورة سيكون سلوكه أخلاقياً.

٥- كيف نعرف ان الأمر الذي صدع به ضميرنا مطلق وليس مشرطأً، وبعبارة أخرى: ما هو المعيار الذي يميز لنا الأوامر المطلقة الصادرة بوجهي من الوجدان الأخلاقي من الأوامر المشروطة الناشئة عن الرغبات والميول؟

ذكر (كانت) عدّة معايير لذلك، منها: بالنظر إلى ان العمل الأخلاقي، والعمل الذي يهدف إلى بلوغ مصلحة ما شيئاً، يكون الأمر الأخلاقي مطلقاً وكلياً وعاماً، فإنَّ (كانت) يرى ان امر الوجدان عبارة عن: (اعمل وفقاً للقاعدة التي ترغب في أن تكون قانوناً كلياً)<sup>(١)</sup>.

إذن فكلما واجهت أمراً صادراً عن ضميرك بشأن شيءٍ فتدبر فيه لنرى ما إذا كنت ترغب في أن يكون ذلك الأمر قاعدة عامة وأن لا ترى فرقاً بينك وبين غيرك في هذا الخصوص ففي هذه الحالة سيكون ذلك الأمر أخلاقياً، واساً إذا أردته لنفسك فقط ولم ترغب في أن يغدو قاعدة عامة، فسيتضح ان ذلك الأمر ناشئاً عن الرغبات والميول الشخصية دون الشعور بالمسؤولية.

والمعيار الآخر عبارة عن القاعدة القائلة: (اسلك وكأنك ترى الإنسانية في كل الموارد غاية في شخصك أو في شخص آخر، وليس مجرد وسيلة)<sup>(٢)</sup>.

ان نظرية (كانت) وان كانت دقيقة إلى حدٍ كبير، إلا أنها في الوقت نفسه لا تحتوي إلا على جزءٍ من الحقيقة، فقد أصاب (كانت) فيما يرتبط بوجود مجموعة من الأوامر والواجبات غير المشروطة ومصادرها، ولكن تعتبرها بعض التواضع، نشير إليها فيما يلي:

١- لقد حاول (كانت) ان يثبت ان السلوكيات الأخلاقية لا تنشأ من الرغبات والميول، وهذا خطأ، إذ يرد هنا سؤال مفاده ان الذي يمثل التكليف الأخلاقي هل يرغب في امثاله أو لا؟ فإذا لم تكن له رغبة في الامتثال، فهل يخشى من عدم الامتثال أو لا؟ وهل يمكن للإنسان ان يذعن لأمرٍ وهو لا يرغب في امثاله ولا

١- الموسوعة الفلسفية، تأليف باكين واسترول، ترجمة الدكتور المجتبوي.

٢- الموسوعة الفلسفية، تأليف باكين واسترول، ترجمة الدكتور المجتبوي.

يخشى من مخالفته؟!.

٢ - لقد جرّأ (كانت) مفهوم (الحسن) و(الغير) من الأخلاق، فلم يبر العمل الأخلاقي منتقاً من حسنة الذاتي، وإنما حصر أداءه على الشعور بالمسؤولية، وبعبارة أخرى: أنه رأى الحسن في الإرادة دون المراد، وربط حسن الإرادة بدوافعها، ورأى أنها إذا كانت ناشئة من الإحساس بالمسؤولية كانت حسنة والأغلا. وبذلك تكون أوامر (كانت) الأخلاقية أوامر عمياء إلى درجة كبيرة، وإن الوجдан الذي يعتقد به، أمر مستبد يصدر أوامره دون مبرر، ويحتم على الآخرين أن يذعنوا لأوامره دون اعتراض أو نقاش.

وعليه فانتنا نميل إلى رأي الذين يذهبون إلى وجود نوع من الحسن وراء كل أمر، ونرجحه على رأي (كانت)، سوى أن الحسن تارة يكون نسبياً وأخرى مطلقاً كما تقدم ان ذكرنا في الدرسين الأول والثاني.

٣ - طبقاً لنظرية (كانت) إذا كان في العمل خير عام وامتثله الإنسان بداع من عواطفه الإنسانية ورغبته في تقديم المuron للآخرين ودون تدخل الشعور بالمسؤولية لا يكون فعله هذا أخلاقياً، فان الوجدان الأخلاقي الذي ينتهي عليه (كانت) يأتى بقبول هذا المطلب.

٤ - وبشكل عام إن كل عمل يأتي به الإنسان بحكم التكليف والإلزام وإن كان هذا الإلزام نابعاً من ذات الإنسان فإنه سيحذ من حرفيته تجاه ذلك الفعل، ويقلل من جنبته الأخلاقية، وأما إذا جاء الإنسان بفعل بمحض اختياره ودون تدخل الشعور بالمسؤولية وإنما لمجرد حسنة الذاتي فسوف يحظى بأهمية أخلاقية أكبر<sup>(١)</sup>.

---

١- وبذلك يضع ان للبحث صلة لأن الفرصة لم تسمح للشهيد المطهري بإكماله واتمامه.



مرکز تحقیقات کمپیوتر و اطلاعات ملی

## الفهرس

### الكلام

٥	الدرس الأول.....
٥	علم الكلام.....
٦	بداية علم الكلام.....
٧	التحقيق أو التقليد.....
٨	المسألة الأولى.....
٩	الكلام المقللي والكلام النقلي.....
١١	الدرس الثاني.....
١١	تعريف علم الكلام و موضوعه.....
١٢	التسمية.....
١٢	المذاهب والفرق الكلامية.....
١٧	الدرس الثالث.....
١٧	المعتزلة (١).....
١٩	التوحيد.....
٢٣	الدرس الرابع.....
٢٣	المعتزلة (٢).....
٢٣	العدل.....

٢٥	الوعد والوعيد .....
٢٥	المنزلة بين المترفين .....
٢٧	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .....
٢٩	الدرس الخامس .....
٢٩	المعتزلة (٣) .....
٢٩	أفكار المعتزلة وأراءهم .....
٣٠	الطبيعتيات .....
٣٠	مسائل الإنسان .....
٣١	المسائل الاجتماعية والسياسية .....
٣١	المسار التاريخي للاعتزاز .....
٣٧	الدرس السادس .....
٣٧	الأشاعرة .....
٤٣	الدرس السابع .....
٤٣	الشيعة (١) .....
٤٩	الدرس الثامن .....
٤٩	الشيعة (٢) .....

## العرفان

٥٩	الدرس الأول .....
٥٩	العرفان والتصرُّف .....
٦٣	الدرس الثاني .....
٦٣	العرفان النظري .....
٦٤	العرفان والإسلام .....
٦٦	الشريعة والطريقة والحقيقة .....

٦٩ .....	الدرس الثالث
٦٩ .....	مواد المعرفان الإسلامي
٧٧ .....	الدرس الرابع
٧٧ .....	نبذة تاريخية (١)
٧٩ .....	عرفاء القرن الثاني
٨١ .....	عرفاء القرن الثالث
٨٥ .....	الدرس الخامس والسادس
٨٥ .....	نبذة تاريخية (٢)
٨٥ .....	عرفاء القرن الرابع
٨٦ .....	عرفاء القرن الخامس
٨٨ .....	عرفاء القرن السادس
٨٨ .....	عرفاء القرن السابع
٩٢ .....	عرفاء القرن الثامن
٩٤ .....	عرفاء القرن التاسع
٩٩ .....	الدرس السابع والثامن والتاسع
٩٩ .....	المنازل والمقامات
١٠٣ .....	أول منزل:
١٠٩ .....	الدرس العاشر
١٠٩ .....	المصطلحات
١١١ .....	١ - الوقت:
١١٢ .....	٣، ٢ - الحال والمقام
١١٢ .....	٤، ٥ - القبض والبسط
١١٣ .....	٦، ٧ - الجمع والفرق
١١٣ .....	٩، ٨ - الغيبة والظهور

١١٤ .....	١٣، ١٢، ١١ - الذوق، الشرب، السكر، الري.....
١١٤ .....	١٤، ١٥، ١٦ - المحو، المحق، الصحر.....
١١٥ .....	١٧ - الخواطر.....
١١٥ .....	٢٠، ١٩ - القلب، الروح، السر.....

### **الحكمة العملية**

١١٩ .....	الدرس الأول والثاني .....
١١٩ .....	الحكمة العملية .....
١٢٩ .....	الدرس الثالث .....
١٢٩ .....	علم الأخلاق .....
١٣٠ .....	معيار الصلاح وعدمه في الأخلاق .....
١٣٥ .....	الدرس الرابع .....
١٣٥ .....	نظريّة أفلاطون .....
١٣٩ .....	الدرس الخامس .....
١٣٩ .....	نظريّة ارسطو .....
١٤١ .....	نظريّة الكلبيين .....
١٤٣ .....	نظريّة الشراكين .....
١٤٥ .....	الدرس السادس .....
١٤٥ .....	نظريّة الأبيقوريين .....
١٤٩ .....	الدرس السابع .....
١٤٩ .....	نظريّة الرواقين .....
١٥٠ .....	الدرس الثامن .....
١٥٠ .....	النظريّات الجديدة .....
١٥٠ .....	نظريّة (كانت) .....

مُدخل إلى العِلْمُ الْإِسْلَامِيَّةِ (٣)

# الْأَصْوَاتُ - الْفِقْرَةُ

الدُّسْتُورُ الشَّهِيدُ مُرْضِيُ الظَّاهِرِيُّ

ترجمة: حَسَنٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ

مراجعة: السَّيِّدُ عَلَيْهِ الْكَفَافُ

دار الفقير الإسلامي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأصول



مرکز تحقیقات کمپیوتر و اطلاعاتی

## توطئة

هذا هو الكتاب الثالث من سلسلة: (مدخل إلى العلوم الإسلامية) نقدمه إلى القارئ الكريم ويضم الأصول وعلم الفقه بأسلوب مبسط كالذي أراده مؤلفه الشهيد مرتضى المطهرى.

ولن يفوتي انطلاقاً من المبدأ القائل: «من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق»، أن أتقدم بالشكر الجزيل لكل من ساهم في إخراج هذا الكتاب بالصورة اللائقة، وأخص منهم بالذكر الوالد الكريم السيد علي مطر على مراجعة الكتاب وملاحظاته القيمة، وأخي السيد حيدر العسیني على مجده الكريم.

المترجم



مرکز تحقیقات کمپیوتر و اطلاعات ملی

## الدرس الأول

### المقدمة

في هذا القسم نبحث أموراً كثيرة في (علم الأصول). إنَّ الفقه والأصول علمان مترابطان، وسوف يتضح أنَّ ترابطهما شبيه بالترابط القائم بين الفلسفة والمنطق؛ وذلك لأنَّ علم الأصول يتناول المقدمة (علم الفقه) لذلك سمي بـ(أصول الفقه) بمعنى (أسسه) و(جذوره).

ويجدر بنا قبل كلِّ شيء أنْ نعرِّف كلاً هذين العلمين باختصار، فنقول: إنَّ (الفقه) لغة يعني الفهم العميق والدقيق، إذ أنَّ معلوماتنا عن الأشياء على نحوين؛ فهي تارة سطحية، وأخرى عميقة، ونضرب لذلك مثلاً من واقعنا الاقتصادي والتجاري العاشر، وما نشاهده دائمًا في السوق من توفر بضاعة لم تكن موجودة سابقاً أو شحة في بعض البضائع التي كانت متوفرة، أو نلاحظ ارتفاعاً مستمراً في سعر بضاعة، بينما نجد سعر غيرها ثابتاً.

وقد يتتفق لعامة الناس أن يحصلوا على هذا المقدار السطحي من المعلومات، ولكن لبعضهم معلومات دقيقة وعميقة بشأن هذه الأمور تفوق الظواهر السطحية وتغور في عمق الأحداث لتستقر في قمرينها؛ فانهم يدركون الأسباب التي تؤدي إلى توفر هذه البضاعة وشحها تلك أو ارتفاع سعرها وانخفاض سعر الأخرى، كما إنهم يعرفون الأسباب التي تؤدي إلى استمرار ارتفاع الأسعار، ويعرفون مقدار استحکام

هذه الأسباب، وأيًّا منها مستعصٍ على العلاج، وأيًّا منها قابل للحل. فإذا بلغت معلومات الفرد بشأن الأمور الاقتصادية هذا المستوى من العمق فلا بد من عده (متفقهاً) في الاقتصاد.

وقد تكرر في القرآن الكريم والروايات المأثورة عن الرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار <ص> عليهما السلام <ص> الحث على (التفقه) في أمور الدين كثيراً، والمستفاد من مجموعها أنَّ الإسلام يريد للمسلم أن يفهم الدين عن بصيرة كاملة، وطبعاً إنَّ التفقة في الدين الذي يريده الإسلام يشمل كافة المجالات الإسلامية الأعم مما يرتبط بأصول العقائد الإسلامية، والرؤى الكونية، أو الأخلاق والتربية الإسلامية والمجتمع الإسلامي، والعبادات والأحكام المدنية، والآداب المخصوصة مما هو واقع في حياتنا الفردية والاجتماعية. إلا أنَّ الذي شاع بين المسلمين منذ القرن الثاني يستعمال كلمة (الفقه) في قسم مخصوص يمكننا تسميته بـ(فقه الأحكام) أو (فقه الإستباط) وهو عبارة عن: (الفهم الدقيق والاستباط العميق للأحكام الإسلامية من مصادرها).

إنَّ الأحكام الإسلامية لم ت تعرض إلى بيان كل واقعة حادثة على نحوٍ جزئيٍ وفرديٍ وتفصيليٍ فإنَّ هذا من المستحيل حصوله؛ لأنَّ الحوادث والوقائع غير متناهية وإنما عرضت الأمور بشكل مجموعة من الأصول الكلية والقواعد العامة. فعلى الفقيه الذي يروم بيان حكم حادثة أو مسألة أن يرجع إلى المصادر المعتبرة - التي سنقوم بتوضيحها فيما بعد - ليعطي رأيه فيها بعد ملاحظة جميع جوانبها، ومن هنا كان التفقة متساويةً للفهم العميق والدقيق والشامل.

وقد عُرِّف الفقهاء الفقه بأنه: (العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أداتها التفصيلية).

و عليه لا يشمل الفقه الأصول الاعتقادية أو التربية، وإنما يقتصر على استنباط الأحكام العملية من خلال الرجوع إلى الأدلة التفصيلية التي سنقوم بتوضيحها.

## أصول الفقه:

على الفقيه من باب المقدمة أن يحيط بعلوم عديدة منها:

١ - الأدب الصربي، نحواً وصرفًا ولغة وبلاغة، وذلك لأن لغة القرآن والأحاديث عربية، فلا يمكن فهم القرآن الكريم والروايات دون فهم اللغة العربية ولو بالمستوى المتعارف.

٢ - التفسير، إذ لا مندوحة للفقيه من الرجوع إلى القرآن الكريم، فلا محيص له من التعرف إجمالاً على علم التفسير.

٣ - المنطق، إذ بما أن كل علم استدلالي يفتقر إلى المنطق، كان على الفقيه أيضاً أن يتعرف علم المنطق.

٤ - علم الحديث، فيجب على الفقيه أن يكون عالماً بالحديث وأقسامه، من خلال الممارسة، الكثيرة.

٥ - علم الرجال، وهو معرفة أحوال الرواية، وسنوضح فيما بعد أنه لا يمكن قبول الأحاديث كما هي عليه في كتب الحديث، بل يجب تمعيщها، وعلم الرجال يتكلف تمعيщ سند الحديث.

٦ - علم أصول الفقه، وهو من أهم العلوم التي يتوقف الفقه على معرفتها من باب المقدمة، وهو علم شيق وجميل إيتكره المسلمين.

إن علم الأصول هو: (علم قواعد الاستنباط)، فإنه يبين لنا كيفية الاستنباط الفقهي الصحيح من المصادر الفقهية، ومن هنا كان علم الأصول بمنزلة علم المنطق، فهو علم (قواعد) وهو إلى (الصناعة) أقرب منه إلى (العلم)، إذ يبحث فيه عمّا يجب أن يكون، لا ما هو حاصل وكائن.

وقد توهم بعض أن مسائل علم الأصول يتم استعمالها في علم الفقه كما تستعمل مقدمتا قياس علم في ذلك العلم، فقالوا: إن مسائل علم الأصول تقع (كثيريات) لعلم الفقه، وهذا خطأ؛ إذ كما أن مسائل المنطق لا تقع (كثيريات) للفلسفه، كذلك يكون حال المسائل الأصولية بالنسبة إلى الفقه أيضاً، وهذا من البحوث

المتشعبة التي لا يسعنا بيانها.

إن الرجوع إلى المصادر الفقهية له أنواع مخصوصة، قد تؤدي إلى استبطاطات خاطئة ومخالفة للواقع ومراد الشارع، ومن هنا كان من اللازم بحثها وتحقيقها في علم مخصوص على ضوء الأدلة المقلية والنقلية القطعية التي تبين لنا الكيفية الصحيحة في الرجوع إلى المصادر الفقهية واستبطاط الأحكام الإسلامية وهو ما يتكلفه علم الأصول.

ومنذ صدر الإسلام شاعت في الأوساط الإسلامية كلمة أخرى تشبه كلمة (الفقه)، وهي كلمة الاجتهداد، وحالياً تعدّ هاتان الكلمتان متراوحتين، و الاجتهداد مأخوذ من (الجهد) - بضم الجيم - بمعنى بذل السعي والمشقة، وإنما يقال: للفقيه مجتهد إذ عليه بذل قصارى جهده في استخراج واستبطاط الأحكام.

كما أن كلمة (الاستبطاط) تفيد ما يشابه هذا المعنى لأنها مشتقة من (تبطأ) الماء أي: خرج من باطن الأرض، فكان الفقهاء شبهوا سعيهم وجهدهم في استخراج الأحكام بالجهد الذي يبذله عمال التنقيب وراء الطبقات السميكة بحثاً عن الماء المعين.

## الدرس الثاني

### مصادر الفقه

تقدّم في الدرس الأول أنّ علم (أصول الفقه) يعلّمنا الطريقة الصحيحة لاستنباط الأحكام الشرعية من المصادر الأصلية. فلا بدّ من التعرّف على تلك المصادر وعددّها، وهل آراء جميع المذاهب والفرق الإسلامية متفقة بشأن تلك المصادر أو مختلفة؟ وإذا كان هناك اختلاف نظري فما هو؟

وسنشرع في بيان رأي فقهاء الشيعة بشأن مصادر الفقه، وفي معرض توضيح كل واحد من تلك المصادر نقوم ببيان رأي بقية المذاهب الإسلامية. فنقول: إن المصادر الفقهية عند الشيعة (عدا جماعة قليلة تسمى بـ«الأخباريين») سترّ عرض آرائهم فيما بعد) أربعة :

١ - كتاب الله (القرآن)، (وستتابع الفقهاء والأصوليون وتشير إليه بـ«الكتاب» اختصاراً).

٢ - السنة، وهي قول الموصوم بـ«الله» و فعله و تقريره.

٣ - الإجماع.

٤ - العقل.

ويطلق الفقهاء والأصوليون على هذه المصادر الأربع مصطلح (الأدلة الأربع) فيقولون: (إن علم الأصول يدور حول الأدلة الأربع)، فلابد أن نوضح كل واحد من

هذه المصادر، ونبين ضمناً رأي المذاهب الإسلامية بما فيها جماعة الأخباريين الشيعة، وسنبدأ بكتاب الله (عز وجل).

#### القرآن:

لا شك أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للأحكام الإسلامية، وبالطبع لا تحصر آيات القرآن في الأحكام العملية، فقد تطرق القرآن إلى مئات المواضيع المختلفة، والذي يختص منها بالأحكام جزء يقتدر بحوالي خمسة آية من مجموع ستين وستمائة وستة آلاف آية (أي: واحد من ثلاثة عشر من مجموع آيات القرآن الكريم).

وقد صنف علماء الإسلام كتاباً عديدة في خصوص هذه الآيات، أشهرها عندنا نحن الشيعة كتاب (آيات الأحكام) للمجتهد الزاهد التقى الشهير الملا أحمد الأردبيلي المعروف بـ(المقدّس الأردبيلي) الذي عاش في القرن العاشر الهجري، وكان معاصرًا للشاه عباس الكبير، والكتاب الآخر (كتن العرفان) للفاضل المقداد السبوري الحلي من علماء القرن الثامن وبداية القرن التاسع الهجري، كما صنف أهل السنة كتاباً في خصوص آيات الأحكام أيضاً.

إن المسلمين منذ صدر الإسلام يعتمدون في الدرجة الأولى على القرآن الكريم لاستنباط الأحكام الإسلامية، إلا أن قيام الدولة الصفوية في إيران اقتنى بظهور تيار فرقه مننت عوام الناس حُقُّهم في الرجوع إلى القرآن الكريم، وقد رأت هذه الفرقة أن الرجوع إلى القرآن من اختصاص المعصوم عليه السلام فقط، فعلى عامة الناس أن يرجعوا إلى السنة أي الأخبار والأحاديث فقط.

كما أن هذه الفرقة لم تُجز الرجوع إلى الإجماع والعقل؛ لأنها إدعت أن الإجماع من مبدعات أبناء العامة، وأن العقل لا يجوز الإعتماد عليه لإمكان خطئه، إذن فال مصدر الوحيد الذي يجوز الرجوع إليه هو الأخبار، ومن هنا عُرف أصحاب هذا الرأي بـ(الأخباريين).

و مقارناً لإنكار هؤلاء حق الرجوع إلى القرآن الكريم وإنكار حجية الإجماع والعقل، أنكروا الاجتهاد أيضاً؛ لأن الاجتهاد كما تقدم عبارة عن: الفهم الدقيق والاستبطاط العميق، وبديهي أن الفهم الدقيق لا يمكن إلا من خلال إعمال العقل وإيمان النظر، ورأوا أن على الناس أن يرجعوا إلى الأخبار والأحاديث مباشرة - دون الاعتماد على المجتهددين - كما يرجعون إلى الرسائل العملية للتعرف على وظائفهم.

و زعيم هذه الفرقة شخص إسمه (الأمين الإسْرَآبَادِي)، وقد تقدم ذكره في قسم المنطق في فصل (أهمية القياس)، وله كتاب معروف إسمه: (القوانين المدنية) ضمئنه آراءه، وهو إيراني لكنه أقام في مكة والمدينة سنوات كثيرة.

و قد أدى ظهور الأخباريين واتمام الكثير إليهم في بعض المدن الجنوبية من إيران وجزر الخليج الفارسي وبعض المدن المقدسة في العراق إلى ركود وجسمود علمي كبير، ولكن لحسن الحظ تم العد من نفوذهم بفضل الصمود الملحوظ الذي أبداه المجتهدون الكبار، ولم يبق من الأخباريين حالياً سوى قلول قليلة متفرقة.

#### السنة:

و هي قول المعصوم عليهما السلام و فعله وتقريره، فإذا بين الرسول الأكرم عليهما السلام حكماً، أو ثبت أنه عليهما السلام قام بوظيفة شرعية على نحو مخصوص، أو ثبت أن الصحابة مارسوا بعض الشؤون الدينية على طريقة مخصوصة وأقرّهم عليهما السلام عليها من خلال سكوته، فبإمكان الفقيه بداعه أن يكتفي بذلك ويستند إليه في مقام الفتوى .  
ولا كلام في حجية (السنة) عموماً ولا خلاف فيها، وإنما وقع الخلاف فيها من

جهتين:

الأولى: هل الحجية خصوص السنة النبوية، أو تشتمل السنة المرروية عن الأئمة عليهم السلام أيضاً؟

إن أبناء العامة يقتصرن الحجية على السنة النبوية فقط، إلا أن الشيعة يذهبون

أيضاً إلى حجية أقوال الأئمة وأفعالهم وتراثهم يستناداً إلى بعض الآيات القرآنية والأحاديث المتواترة عن الرسول الأكرم ﷺ والتي رواها أهل السنة أنفسهم، منها أنه **عَلِيٌّ** قال: (إني تارك فيكم الثقلين ما إن تسكت بهما لن تضلوا بعدي، كتاب الله وعترتي).

الثانية: إن السنة المروية عن المقصوم **عَلِيٌّ** تارة تكون قطعية متواترة، وأخرى ظنية وهو ما يصطلح عليه (بخبر الواحد)، فهل يجوز الرجوع إلى سنن رسول الله **عَلِيٌّ** غير القطعية أيضاً؟

و هنا تأرجح الآراء بين الإفراط والتفرط، فتجد أن بعضاً كأبي حنيفة لا يحمل بالأحاديث المنقوله حتى قبل: لم يثبت عند أبي حنيفة - من بين جميع الأحاديث المروية عن الرسول **عَلِيٌّ** - سوى سبعة عشر حديثاً.

في حين يعتمد البعض الآخر على الأحاديث الضعيفة أيضاً، إلا أن علماء الشيعة لا يأخذون إلا بالحديث الصحيح والموثق، أي إذا كان راوي الحديث شيئاً عادلاً أو صادقاً وموثقاً - على الأقل - أمكن الاعتماد على روايته.

إذن فلابد من التعرف على رواة الحديث والتحقيق في أحوالهم، فإذا ثبت أن جميع رواة حديث كانوا صادقين وموثقين أمكن الاعتماد على روایتهم، ويذهب إلى هذا الرأي الكثير من علماء أهل السنة أيضاً، ومن هنا ظهر بين المسلمين (علم الرجال) أي: علم معرفة أحوال الرواة.

إلا أن الأخباريين الشيعة - المقدم ذكرهم - وجدوا إيجاناً في تقسيم الحديث إلى: الصحيح والضعيف، وقالوا: إن جميع الأحاديث وعلى الأخص الموجودة في الكتب الأربع، وهي: (الكافي) و (من لا يحضره الفقيه) و (التهذيب) و (الاستبصار) معتبرة، وهناك بين أهل السنة من يذهب إلى مثل هذه الآراء المتطرفة.

## الإجماع:

و الإجماع يعني إتفاق آراء علماء المسلمين على مسألة، و يرى علماء الشيعة أن الإجماع حجّة؛ لأنَّ إتفاق المسلمين على مسألة دليل على أنهم تلقواها من الشارع، إذ ليس من المعتمل أن يتافقوا عليها من تلقائهم، و عليه إن الإجماع إنما يكون حجّة فيما إذا كان كافشاً عن رأي النبي ﷺ أو الإمام علي.

فمتلاً إذا اتضح أن جميع المسلمين في عصر الرسول ﷺ، إنفتقت رأواهم على مسألة وسلكوا بأجمعهم سلوكاً معيناً كان هذا دليلاً على أنهم قد أخذوها من الرسول الأكرم ﷺ، أو إذا إنفتقت آراء جميع أصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام - الذين لا يأخذون أوامرهم إلا منهم - على مسألة كان ذلك دليلاً على أنهم تلقواها من مدرسة إمامهم، ومن جميع هذا نصل إلى ترتيبتين:

الأولى: يرى الشيعة أن الحجّة إنما هي إجماع العلماء المعاصرين للنبي ﷺ أو الإمام علي عليهم السلام. فلو أجمع كافة علماء عصرنا على مسألة لا يكون إجماعهم حجّة على علماء العصر القادم.

الثانية: لا يرى الشيعة أصلّة للإجماع، لأنَّ الإجماع لم يكتسب حجيته بما هو إجماع وإنفاق في الآراء، وإنما اكتسبها بما هو كافٍ عن قول المقصوم عليه السلام.

أما علماء السنة فيرون للإجماع أصلّة. فلو أجمع كل علماء الإسلام (الذين يصطلح عليهم أهل الحق والعقد) على مسألة (في كل زمان وإن كان زماننا) كان إجماعهم صحيحاً، وذلك لأنَّهم يرون إمكان وقوع بعض دون بعض في الخطأ، ولكن من المستحيل أن يقع الجميع في الخطأ. ولذا يتعامل أهل السنة مع إجماع الأمة في زمان معاملة الوحي النزل، ويعاملون الأمة حين إتفاقها معاملة النبي المرسل، وكأنَّ ما أجمع عليه هو حكم الله الذي لا يقبل الشك.

## العقل:

وحجية العقل عند الشيعة تعني أن العقل إذا أصدر حكماً قطعياً في مورد، كان ذلك الحكم - بحكم كونه قطعياً وبيانياً - حجة.

ويرد هنا سؤال مفاده: هل للعقل مسرح في المسائل الشرعية حتى يغدو بإمكانه إصدار الأحكام القطعية بشأنها أو لا؟ وسنجيب عن هذا السؤال بالتفصيل عندما نبحث في المسائل الكلية لعلم الأصول.

وكما أشرنا سابقاً فإن الأخباريين من الشيعة لا يرون العقل حجة على الإطلاق.

ومن بين المذاهب الفقهية السنوية - أي: المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلية - يرى أبو حنيفة القياس دليلاً رابعاً، إذ يرى الأحناف أن مصادر الفقه أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والقياس هو ما يسمى في المتنطق بالتشييل.

والمالكيون والحنابلة لا يعتبرون أيّ أهمية للقياس، وعلى الأخص الحنابلة. أما الشافعية فاينهم - تبعاً لزعمائهم محمد بن إدريس الشافعي - يتأرجحون في الوسط إذ يهتمون بالحديث أكثر من الأحناف بينما يهتمون بالقياس أكثر من المالكين والحنابلة.

وكان الفقهاء القدماء يطلقون أحياناً على القياس مصطلح (الرأي) وإن استهاد الرأي).

أما علماء الشيعة فلا يجيزون العمل بالقياس إطلاقاً، وذلك لأن القياس ما هو إلا اتباع للظن، هذا مضافاً إلى أن العمومات التي وصلتنا من الشارع المقدس وخلفائه وافية بالفرض.

## الدرس الثالث

### خلاصة تاريخية

إن على من يروم دراسة علم أو تحصيل معلومات بشأنه، أن يحيط علماً ببداية نشوء ذلك العلم، وبمن وضعه، وما هي التغيرات التي طرأت عليه طوال القرون، ومن هم رواده وأصحاب الكلمة فيه، وما هي الكتب التي دونت فيه، وعلم الأصول من العلوم التي نشأت وتطورت في أحضان الثقافة الإسلامية، والمعروف أنَّ واضعه هو محمد بن إدريس الشافعي، فقد ذكر ابن خلدون في مقدمته في الفصل الذي أفرده للعلوم والصناعات:

(...) وكان أول من كتب فيه الشافعي: أملأ في رسالته المشهورة، تكلم فيها في الأوامر والتواهي والبيان والغبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة في القياس، ثم كتب فقهاء العنفية فيه وحققوا تلك القواعد، وأوسعوا القول فيها).

ولكن المرحوم السيد حسن الصدر أعلى الله مقامه ذكر في كتابه النفيس (تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام): أن المسائل الأصولية من قبيل: الأوامر والتواهي، والعام والخاص وغيرها كانت متداولة قبل الشافعي، وقد كتب علماء الشيعة رسائل في كل واحد منها.

فربما أمكن القول: إن الشافعي هو أول من كتب رسالة شاملة لجميع المسائل الأصولية المبحوثة في عصره.

وقد ذهب التصور بعض المستشرقين إلى أنَّ الاجتهداد قد ظهر عند الشيعة بعد مضي مئتي عام عند أهل السنة، وذلك لأنَّه الحاجة إليه في عصر الأئمة ~~بلا~~<sup>الله</sup> فتنتفى تبعاً لذلك الحاجة إلى مقدماته، إلا أنه تصور خاطئ؛ لأنَّ الاجتهداد بالمعنى الصحيح للكلمة يعني: (التفریع) ورَد الفروع إلى الأصول وتطبیق الأصول على الفروع، وهو ما تداوله الشيعة في عصر الأئمة ~~بلا~~<sup>الله</sup>: إذ كان الأئمة ~~بلا~~<sup>الله</sup> يأمرُون أصحابهم بالتفریع والاجتهداد<sup>(١)</sup>.

ولاشك طبعاً في أن الروايات الكثيرة الواردة عن الأئمة الأطهار ~~بلا~~<sup>الله</sup> في مختلف الموضوعات والمسائل أغنت الفقه الشيعي، مما قلل الحاجة إلى الأعمال الاجتهادية، ولكن برغم ذلك لم ير الشيعة أنفسهم أغنياء عن الإجتهداد والتفسير، خاصة وأنَّ الأئمة الأطهار ~~بلا~~<sup>الله</sup> كانوا يحثون البارزين من أصحابهم إلى السعي وراء الإجتهداد، وقد روي عنهم ~~بلا~~<sup>الله</sup> في الكتب المعتبرة أنهم ~~بلا~~<sup>الله</sup> قالوا: ( علينا إقام الأصول وعليكم أن تفرعوا).

إنَّ أول من كتب من الشيعة في علم الأصول هو السيد المرتضى (علم المهدى) أخوه (الشريف الرضي) جامع نهج البلاغة. عاش السيد المرتضى في الفترة الواقعة في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس للهجرة، وكانت وفاته سنة ٤٣٦ هـ، وقد صنف في علم الأصول كتاباً كثيرة أشهرها كتاب (الذریعة)، وظلت آراؤه الأصولية متداولة لعدة أعوام، وكان المرتضى تلميذاً عند متكلم الشيعة الشهير الشيخ المفيد (ت: ٤١٢ هـ) كما كان الشيخ المفيد تلميذاً للشيخ الصدوق المعروف بابن بابويه (ت: ٣٨١ هـ) والمدفون في مدينة الري.

ثم تصدى الشيخ أبو جعفر الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ) إلى الكتابة في علم الأصول واحتلت آراؤه وعقائده مساحة علمية واسعة قرابة ثلاثة قرون أو أربعة، وقد درس

---

١ - وطلبأً للتوضيح في ذلك راجع مجلة (مكتب تشيم) السنوية العدد ٢، موضوع (إجتهداد در إسلام) بقلم: مرتضى الطهرى، أو كتاب (دە گەفتار)، وإلى الجزء الثاني من كتاب (هزار، شيخ طوسي) موضوعاً تحت عنوان (إلهامي از شيخ الطائفة) للشهيد الطهرى، أو كتاب (تکامل إجتماعي إنسان).

الشيخ الطوسي عند السيد المرتضى وحضر مدة وجية عند الشيخ المفيد، وقد أسس حوزة النجف الأشرف التي مضى على عمرها ألف عام، وعنوان كتابه الأصولي (عدة الأصول).

والعالم الآخر الذي إشتهرت كتبه وأداؤه في علم الأصول هو صاحب (المعالم) الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني صاحب (شرح اللمعة) وكتاب (المعالم) من الكتب المعروفة في علم الأصول التي لازال طلاب العلوم الدينية عاكفين على دراستها، وقد توفي صاحب المعالم سنة ١٠١١ هـ.

ومن بين الشخصيات المرموقة الأخرى المرحوم (الوحيد البهبهاني) المولود سنة ١١١٨ هـ، والمتوفى سنة ١٢٠٨ هـ. وتكون أهمية المرحوم الوحيد البهبهاني أولاً في تخريجه الكبير من العلماء المرموقين من أصحاب الذوق الفقهي والإجتهادي من أمثال: السيد مهدي بحر العلوم، والشيخ جعفر كاشف الفطام، والميرزا أبو القاسم الجيلاني، المعروف بالميرزا القمي، وغيرهم، وثانياً: في تصديه إلى تيار الأخباريين الذين كانت لهم مكانة واسعة في زمانه، فكبّدهم خسارة فادحة، فكانت غلبة الأسلوب الفقهي والإجتهادي على الأسلوب الأخباري مدينة بشكل كبير إلى جهود المرحوم الوحيد البهبهاني.

ومن الشخصيات التي دفعت علم الأصول إلى الآباء المرحوم المرزا أبو القاسم الجيلاني القمي المتقدم ذكره، وهو من تلاميذ الوحيد البهبهاني، وقد عاصر (فتح علي شاه) الذي كان يُكَفَّن له إحتراماً كبيراً، ومن مؤلفاته كتاب (قوانين الأصول) الذي ظل - لسنوات عديدة - منهجاً دراسياً في الحوزات العلمية القديمة، وهناك من يدرسه حتى يومنا هذا.

وأهم شخصية أصولية في القرن الأخير والتي حجبت الجميع تحت مظلتها الأصولية، وأدخلت الأصول مرحلة جديدة هي شخصية أستاذ المتأخرین الحاج الشيخ مرتضی الأنصاری.

ولد الشيخ الأنصاري في مدينة دزفول سنة ١٢١٤ هـ، وبعد أن درس مقدمات

العلوم الإسلامية وشطراً من الأصول والفقه طاف مدنًا مختلفة من العراق وإيران بعثاً عن العلماء وأصحاب النظر، واستفاد منهم حتى آنماخ راحلته وأقام في النجف الأشرف، وألت اليه المرجعية الشيعية سنة ١٢٦٦ هـ، ولا زالت آراؤه ونظرياته محور البحث في الأندية العلمية.

وإن كل من جاء بعد الشيخ الأنصاري لم يكن إلا تابعاً لمدرسته الأصولية، فحتى الآن لم تظهر مدرسة تنسخ مدرسة الأنصاري، نعم جاء تلاميذ مدرسته بأراء كثيرة نسخت آراءه أحياناً، إلا أنها بأجمعها كانت قائمة على متبنيات المدرسة ذاتها.

وللشيخ الأنصاري كتابان معروفاًان أحدهما: (فرائد الأصول) في علم الأصول، والثاني: (المكاسب) في علم الفقه، ولا زال هذان الكتابان من المناهج الدراسية في الحوزة.

وأشهر الشخصيات المعروفة من بين تلاميذ مدرسة الأنصاري المرحوم الآخوند الملا محمد كاظم الخراساني صاحب (كتفافية الأصول) والذي لا زالت آراؤه متداولة في الحوزة العلمية، وهو الذي أفتى بالمشروطة<sup>(١)</sup>، فاقترن إسمه بها، وكان له السهم الأوفر في إقرار النظام الدستوري في إيران، وكانت وفاته سنة ١٣٢٩ هـ.

وقد ظهر بعد المرحوم الآخوند الخراساني الكثير من الآراء والأفكار الجديدة في علم الأصول يحتوي بعضها على دقة عالية.

إن التغير والتحول الذي طرأ على علم الأصول لم يطرأ على أي واحد من العلوم الإسلامية، ولا زالت هناك شخصيات مرموقة لها كلمتها في هذا العلم. هنا ويدعُ علم الأصول من العلوم الممتدة والجميلة لما يحتوي عليه من دقة عقلية تستهوي أذهان الطلاب، فهو يوازي المنطق والفلسفة في الرياضة الفكرية وتتدريب الطالب على الدقة الذهنية، كما أن طلاب العلوم القديمة يرون لعلم الأصول يبدأ طولى في دقة آرائهم.

---

١ - وهي: الحركة الدستورية التي نصت على تعديل صلاحيات الشاه في إيران آنذاك، المترجم.

## الدرس الرابع

### مسائل علم الأصول

لأجل تعريف الطلاب بمسائل علم الأصول سنقدم لهم عرضاً بموضعه التي سرتها بالشكل الذي يروقنا، ولا نحذو حذو الأصوليين في ترتيبهم.

نقدم أن قلنا: إن علم الأصول علم قواعدي يعلمنا الكيفية الصحيحة لاستنباط الأحكام من مصادرها الأصلية، وعليه ترتبط جميع المسائل الأصولية بالمصادر الأربعية التي شرحناها في الدرس الثاني، إذن فسائل علم الأصول إما ترتبط بالكتاب وإما بالسنة (أو بهما معاً) وإما بالإجماع وإما بالعقل.

وقد يتحقق في بعض الموارد أن نواجه ما لا نستطيع استنباط حكمه من أي واحد من هذه المصادر الأربعية، فينسد علينا طريق الاستنباط، إلا أن الشارع لم يسكت حيال هذه الموارد فقد بين لنا بشأنها مجموعة من القواعد والوظائف العملية التي يمكننا تسميتها بـ(الأحكام الظاهرية)، هذا وأن الوصول إلى الوظيفة العملية الظاهرية بعد اليأس من استنباط الحكم الواقعي يحتاج أيضاً إلى أن نتعلم كيفية الاستفادة من تلك القواعد، وعليه ينقسم علم الأصول -الذي هو علم قواعدي- إلى قسمين:

- الأول: قواعد الاستنباط الصحيح للأحكام الشرعية الواقعية من مصادرها.
- الثاني: قواعد الأستخدام الصحيح لمجموعة من القواعد العلمية في صورة

العجز عن الاستنباط.

و يمكننا تسمية القسم الأول بـ(الأصول الاستنباطية).

والقسم الثاني بـ(الأصول العملية)، وبما أن الأصول الاستنباطية ترتبط بالاستنباط من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو العقل فهي تقسم إلى أربعة بحوث، وسندًا ببحث الكتاب.

#### حجية ظواهر الكتاب:

لا توجد بحوث كثيرة في علم الأصول فيما يخص القرآن؛ فإن أغلب البحوث المتعلقة بالقرآن مشتركة بينه وبين السنة أيضًا، والمبحث الوحيد الذي يخص القرآن هو مبحث (حجية الظواهر)، فهل ظاهر القرآن - بقطع النظر عن تفسيره من خلل حديث - حجة ويمكن للفقيه أن يستند إليه أو لا؟

قد يبدو عجیباً تطرق الأصوليين لمثل هذا البحث، إذ لا شك في تمكّن الفقيه من الإستناد إلى ظواهر آيات القرآن الكريم، إلا أن الأصوليين الشيعة إنما طرقوا هذا البحث للرد على شبهات الأخباريين؛ إذ تقدم أنهم يقترون حق الرجوع إلى آيات القرآن على المعصومين عليهم السلام فقط، فلا يمكن لغيرهم أن يستنبطوا منها، وبعبارة أخرى: إن على المسلمين دائمًا أن يستفيدوا من القرآن بشكل غير مباشر أي من خلل الأخبار والروايات الواردة عن طريق أهل البيت عليهم السلام.

و قد استند الأخباريون في مدعاهم إلى روايات منعت من تفسير القرآن بالرأي، فذهبوا إلى لزوم استنطاق الآيات بالأحاديث، فضلًا لو أن ظاهر آية دل على شيء، وجاء حديث على خلاف هذا الظاهر فالمتبع هو ما يقتضيه الحديث، ولا بد لنا أن نذعن بجهلنا المعنى الواقعي لهذه الآية، وعليه تكون الروايات والأحاديث هي المعيار في فهم الآيات القرآنية.

غير أن الأصوليين أثبتوا أن بإمكان المسلمين الاستفادة من القرآن مباشرة، وإن النهي عن التفسير بالرأي لا يرمي إلى منع الناس من فهم القرآن بأنفسهم، وإنما

يهدف إلى المنع من تفسير القرآن على أساس الميول والأهواء النفسية، هذا مع أن القرآن الكريم صريح في حث الناس على التدبّر في معاني آياته السامية، إذن فيحق للناس أن يباشروا الآيات القرآنية للحصول على معانٍها جهد إيمانهم، مضافاً إلى أن الرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام ساءهم ظهور الروايات الموضوعة على ألسنتهم، ولأجل القضاء على هذه الظاهرة صرّحوا بمسألة (العرض على الكتاب) وقالوا: (ما بلغكم عنّا فاعرضوه على القرآن، فإن خالقه لم نقله، واضربوا به عرض الجدار).

فيتضح إذن أن الأحاديث – خلافاً لما يدعوه الأخباريون – ليست معياراً لفهم القرآن، بل العكس هو الصحيح فإنَّ القرآن هو المعيار لصحة الروايات والأحاديث.

#### ظواهر السنة:

لا كلام في حجية ظواهر السنة، إلا أن هناك مطلبين مهمين يبحثهما الأصوليون بشأن السنة بمعنى الأخبار والروايات التي تنقل قول المقصوم عليه السلام وفعله وتقديره، وذاته المطلوبان هما: حجية خبر الواحد، ومسألة تعارض الأخبار والروايات، ومن هنا فتح في علم الأصول فصلان مهمان وواسعان، أحدهما: (خبر الواحد) والآخر: (التعادل والتراجيح).

#### خبر الواحد:

وخبر الواحد هو الحديث الذي ينقله عن المقصوم عليه السلام شخص واحد أو عدد من الأشخاص لا يبلغ حدّ التواتر، فلا يوجّب القطع واليقين، فهل يمكن الاستناد إلى مثل هذه الأخبار في مقام الاستنباط أم لا؟

يرى الأصوليون إمكان الاستناد إلى مثل هذه الروايات شريطة أن يكون راووها أو رواتها عدولاً أو صادقين، ومن جملة أدلةهم على ذلك آية النبأ، وهي قوله تعالى

«إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِّيَتِي فَتَبَيَّنُوا»<sup>(١)</sup> التي تدل بمفهومها على إنتفاء الحاجة إلى التبيين فيما إذا كان ناقل الحديث عادلاً أو نقلاً، فتدل هذه الآية بمفهومها على حجية خبر الواحد.

### التعادل والتراجح:

كثيراً ما تعارض الروايات في مسألة، فمثلاً في الصلاة اليومية هل من اللازم في الركعة الثالثة والرابعة أن نأتي بثلاث تسبيحات، أو تكفي تسبيحة واحدة؟ يستفاد من بعض الروايات لزوم الثلاث، وفي رواية كفاية الواحدة.

كما أن هناك روایات متعارضة بشأن جواز بيع عنزة الإنسان وعدمه. فما هو الموقف تجاه مثل هذه الروايات؟ هل نقول: (إذا تعارضت روایتان تساقطتا) فلا نأخذ بأية واحدة منها. أو تخير في العمل بأية واحدة منها، أو لا بد من الاحتياط فنأخذ بما وافق الاحتياط منها (فتعمل مثلًا في مسألة التسبيحات الأربع بالرواية التي تذهب إلى لزوم الثلاث، وفي مسألة بيع عنزة الإنسان نعمل بالتي تذهب إلى عدم الجواز)، أو هناك طريق آخر؟

يذهب الأصوليون في الدرجة الأولى إلى أن الجمع بين الروايات المتعارضة مهما أمكن أولى من طرحها، فإن لم يمكن الجمع فلا بد من تقديم الأرجح (من حيث السند أو إشتهاره بين العلماء، أو مخالفته لأبناء العامة وغير ذلك)، وإن لم يكن هناك رجحان كذا بال الخيار في العمل بأيهما أردنا.

وهناك بعض الأخبار والأحاديث التي تبيّن لنا العلول التي لا بد من المصير إليها حالة تعارض الأخبار، ويسمى هذا النوع من الأخبار بـ(الأخبار العلاجية). وقد تبيّن الأصوليون آراءهم بشأن تعارض الأخبار والروايات إستناداً إلى هذه الأخبار العلاجية في باب عنونه بباب (التعادل والتراجح).

و(التعادل) يعني التساوي والتكافؤ، و(التراجح) جمع ترجيح، إذن فهو الباب

٦ - العجرات:

الذى يتعدى عن تساوي وتكافؤ الروايات أو عدم تكافؤها ورجحان بعضها على بعض حالة التعارض.

و ظهر مما قلناه أن مسألة حجية الفواهر تختص بالقرآن الكريم، و مسألة حجية خبر الواحد و تعارض الأدلة تختص بالسنة، وهناك مجموعة من المسائل المشتركة بين الكتاب والسنة، سوف نعرض إلى بحثها في الدرس القادم.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران

## الدرس الخامس

### البحوث المشتركة بين الكتاب والسنة

ذكرنا في الدرس السابق بعض المسائل الأصولية المختصة بالكتاب أو السنة. أشرنا في نهايته إلى أن هناك بحوثاً مشتركة بينهما، وستعرض لها في هذا الدرس، وهي كالتالي:

- ١ - الأوامر
- ٢ - التواهي
- ٣ - العام والخاص
- ٤ - المطلق والمقييد
- ٥ - المفاهيم
- ٦ - المجمل والمبيين
- ٧ - الناسخ والمنسوخ

وستوضح كلّ واحد منها باختصار وعلى مستوى معرفة المصطلحات.

#### الأوامر

(الأوامر) جمع أمر، و فعل الأمر من الأفعال الموجودة في اللغة العربية وغيرها من اللغات، وقد استعمل (فعل الأمر) في الكثير من آيات الكتاب والسنة، وفي

موردها تَرْضُ على الفقيه كثيًرٌ من الأسئلة التي يتعمّن على الأصوليين الإجابة عنها، مثل: هل يدلّ الأمر على الوجوب أو الاستحباب، أو لا يدلّ على أيٍّ منها؟ وهل يدلّ على الفور أو التراخي؟ وهل يدلّ على المرة أو التكرار؟ فمثلاً قال تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً طَلِيلًا فَإِنْ تَرَكُوهُمْ بِهَا وَضَلَّلُوكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَفِيلٌ<sup>(١)</sup>». (١).

(والصلة هنا بمعنى الدعاء) فهل يفيد الأمر الوارد بالصلة الوجوب أو لا؟ وهل يدلّ على الفور أو لا؟ أي: هل تجب الصلاة عليهم عقب أخذ الصدقة مباشرةً أو يمكن تأخيرها مدةً؟ وهل تكفي الصلاة عليهم مرة واحدة، أو لابد من تكرارها؟ هذا ما يبحثه الأصوليون بالتفصيل، ولا يسعنا أن نبحث هنا أكثر، وسيتعرف الذين يحاولون الإختصاص في الفقه والأصول على هذه الأمور بشكل أوسع.

### النواهي

و(النهي) معناه الردع، فهو خلاف الأمر، ومثاله: (لاتشرب الخمر). وفي باب النهي ترد هذه الأسئلة أيضًا: هل يدل النهي على العرمة أو الكراهة؟ أو لا يدل على أيٍّ منها، بل يدل على مطلق المبغوضية الأعم من العرمة والكراهة، ولا دلالة فيه على أن هذه المبغوضية بالغة حد العرمة فيستحق قاعدها العقاب، أو الكراهة فيستحق اللوم فقط؟

و هل يدل النهي على التكرار بمعنى حرمة الفعل في جميع الأزمنة، أو يدل على العرمة في بعض الأزمنة فقط؟ هذه أسئلة يتကفل علم الأصول بالإجابة عنها.

### العام والخاص

نشاهد في القوانين المدنية والجزائية قانوناً عاماً ينطبق على جميع الأفراد، ثم نشاهد في موضع آخر حكمًا مخالفًا لذلك القانون العام يستثنى منه بعض الأفراد.

فما هو موقفنا في مثل هذه الحالة؟ هل نعتبر هاتين المادتين القانونيتين متعارضتين أو لا بد من جعل الخاص بمتابة الاستثناء من ذلك العام؟

مثلاً قال تعالى: «وَالْمُطْلَقُ يَتَبَيَّنُ بِأَنْفُسِهِنَّ لِكُلِّهِ قُرْءَمٌ»<sup>(١)</sup>. فلو فرض أن حديثاً معتبراً قال: (لا عذر للمرأة إذا طلقها زوجها قبل الدخول)، فما هو العمل؟ هل نعتبر هذا الحديث مخالفًا للقرآن، فلا بد من ضربه عرض الجدار كما أمرنا الآية ~~بذلك~~ بذلك؟ أو نجعله مفسراً لتلك الآية، ونعده بمتابة الاستثناء من ذلك العام ولا تعارض بينهما.

طبعاً الرأي الثاني هو الصحيح، إذ جرت عادة البشر في الخطابات المرفية على ذكر المعمومات أولاً ثم يردفونها ببعض الموارد الاستثنائية، وقد نبه القرآن على طريقة الخطابات المرفية، مضافاً إلى أن القرآن نفسه أمر بالبعد بأحاديث الرسول ﷺ حيث قال: «مَا ظَنَّكُمُ الْأَوْسُوْلُ فَخُذُوهُ وَمَا ظَنَّكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا»<sup>(٢)</sup>. ففي مثل هذه الموارد لا بد من عدم الخاص بمتابة الاستثناء من العام فنخصصه به.

### المطلق والمقييد

إن مبحث (المطلق والمقييد) شبيه بمبحث (العام والخاص)، سوى أن العام والخاص يكونان في مورد الأفراد، بينما يكون المطلق والمقييد في مورد الأحوال والصفات، فإن العام يرد في موارد كليلة لها أفراد متعددة وقد تكون غير متناهية أحياناً، فيأتي الخاص ويخرج بعض الأنواع أو الأفراد التي شملها ذلك العام، بينما يرتبط المطلق والمقييد بالطبيعة والماهية التي هي متعلق التكليف، ويجب على المكلف إيجادها، فإن لم تقتيد تلك الطبيعة - التي هي متعلق التكليف - بشيء فهي مطلقة، وإلا فهي مقيدة.

مثلاً في قوله تعالى: «وَمُصلَّى عَلَيْهِمْ»<sup>(٣)</sup> لم تقتيد الصلاة بالجهر أو الافتخار، أو

١ - البقرة: ٢٢٨.

٢ - العشر: ٧.

٣ - التوبية: ١٠٣.

بكونها أمام الجميع أو بحضور خصوص المدعو له، فهي مطلقة من هذه التواхи، فإذا لم تنشر على آية أو حديث معتبر يذكر هذه القيد المتقدمة عملنا بجملة «وَضَلَّ عَلَيْهِمْ»<sup>(١)</sup> لاثبات التغيير، وإذا دلّ دليل معتبر واشترط العبر في الصلاة أو أن تكون أمام حشد كبير وفي المسجد مثلاً، نحمل المطلق حينئذ على المقيد، أي نجعل هذا الدليل مقيداً (بكسر الآاء) لتلك الآية، وهو ما يسمى بالمفهوم).

### المفاهيم

والمفهوم مصطلح يقابل المطلع، فمثلاً إذا قال: شخص آخر: (إذا صحتني أكر منك) فإن هذه الجملة تستبطن جملة أخرى مفادها: (إن فارقتك لم أكر منك)، إذن هناك علاقتان؛ أحدهما موجبة والآخر سالبة، إذ هناك علاقة إيجابية بين الصحبة والإكرام مذكورة في الفاظ الجملة فتسمى بالمتطرق، وهناك علاقة سلبية غير منطقية يفهمها العرف، فتسمي بالمفهوم).

وقد ذكرنا في مبحث حجية خبر الواحد أن الأصوليين استفادوا حجية خبر الواحد فيما إذا كان راويه عادلاً من آية (النبا) الشريفة: «إِنْ جَاءَكُمْ قَاسِقٌ بِتَبَيَّنَاتٍ»<sup>(٢)</sup>، وإنهم قد استفادوا ذلك من مفهوم هذه الآية الشريفة، فإن منطقها يقول: (لا تأخذ بخبر الفاسق)، وأما مفهومها فيقول: (خذ بخبر العادل).

### المجمل والمبين

لا يحضرني مبحث المجمل والمبين بأهمية كبيرة، والمقصود منه، أنها أحياناً تواجه عبارة مبهمة وغامضة، مثل الكلمة (الفناء) ثم تنشر على دليل آخر يوضحها فيزول الإبهام عن ذلك المجمل بواسطة ذلك (المبين). وغالباً ما تواجه الأدباء بعض التعبير البهème في كلمات أرباب الأدب، ثم

١ - التوبية: ١٠٣.

٢ - العجرات: ٦.

يُعثرون بعد ذلك على قرائن واضحة ترفع ذلك الإبهام.

### الناسخ والمنسوخ

هناك في القرآن والسنّة بعض الأحكام (المؤقتة) بمدة غير محددة لذا تزول بمجيء ما يطليها، فمثلاً في أول الأمر كان حكم الله بشأن ذات البعل إذا زنت هو حبسها في البيت حتى يتوفاهما الموت أو يجعل الله لها سبيلاً<sup>(١)</sup>، ثم كان السبيل الذي جعل هو الرجم مطلقاً للزنادة من الرجال والنساء حالة الإحسان. أو في البداية كان الحكم في صيام شهر رمضان هو حرمة مقاربة النساء حتى في الليل، تم جام ما نسخ ذلك<sup>(٢)</sup>.

على الفقيه أن يميّز الناسخ من المنسوخ، وهناك الكثير من المسائل التي تعرض لها الأصوليون بشأن النسخ.

١ - راجع سورة النساء: ١٥.

٢ - راجع الآية ١٨٧ من سورة البقرة.



مرکز تحقیقات کامپیوuterی علوم انسانی

## الإجماع:

### الدرس السادس الإجماع والعقل

إن (الإجماع) من جملة المصادر الفقهية التي يبحث علم الأصول في حجيتها وأدتها وطرق الاستفادة منها.

فما هو دليل حجية الإجماع؟ يدعى أهل السنة أن النبي ﷺ قال: (لا تجتمع أمتي على خطأ)، فلو اتفقت الأمة على أمر كان ذلك الأمر صحيحاً، وفي ضوء هذا الحديث تكون الأمة بمتابة النبي المرسل معصومة عن الخطأ، ويكون كلامها بمتابة كلام الرسول، وعليه متى ما حصل مثل هذا الاتفاق فلا بدّ من التعامل معه وكأنه وحي منزل.

إلا أن الشيعة برغم أنهم لا يسلمون نسبة هذا الحديث إلى الرسول الأكرم ﷺ، يسلمون باستحالة إجماع الأمة على الخطأ، وذلك لدخول المعصوم في أفراد الأمة، فتكون الأمة معصومة، لكون أحد أفرادها معصوماً، لأن عدداً من غير المعصومين يؤلف معصوماً، هذا مضافاً إلى أن العادة ربما قضت بإستحالة إتفاق جميع الأمة على الخطأ، إلا أن المبحث عنه في الكتب الفقهية أو الكلامية ليس هو إجماع الأمة كلها وإنما المبحث هو إتفاق جماعة من الأمة تعرف بأهل العمل والعقد، وهم (علماؤها)، بل علماء فرقـة واحدة منها.

و من هنا فإن الشيعة لا يولون الإجماع تلك الأهمية التي يوليه أهل السنة له، فالذى يراه الشيعة: أن الإجماع حجة بمقدار ماله من كشف عن السنة، فلو فرض أنتم لم تحصل على دليل بشأن مسألة، ولكن ثبت لنا أن عامة أصحاب الرسول ﷺ أو الأئمة عليهم السلام أو جلهم - من الذين لا يصدرون في أفعالهم إلا بمحض إرادة - كانوا يسلكون سلوكاً معيناً بشأنها، تستكشف من خلاله - بالبرهان الإثني - وجود دليل عندهم لم يصل اليها.

### الإجماع المحصل والمنقول:

ينقسم الإجماع - بمعناه الذي ذهب إليه أهل السنة أو بمعناه الذي يراه الشيعة - إلى قسمين: محصل ومنقول.

أما المحصل فهو الذي يحصله المجتهد بنفسه مباشرة من خلال البحث في التاريخ والرجوع إلى آراء أصحاب الرسول أو الأئمة أو القراء من عصرهم عليهم السلام. وأما الإجماع المنقول فهو الذي لا يحصله المجتهد بنفسه وإنما ينقله إليه غيره.

وطبعاً الحجة هو الإجماع المحصل دون المنقول، فإن المنقول لا يكون حجة إلا إذا أوجب حصول اليقين، وعليه لا يكون الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة حتى وإن ثبتت العجيبة للسنة المنقلة بخبر الواحد.

### العقل:

و هو أحد مصادر الأحكام الأربعية أيضاً، فإننا أحياناً نستكشف حكماً شرعاً بواسطة العقل، أي من خلال إقامة الأدلة والبراهين العقلية نتوصل إلى أن هذا المورد محكم بالوجوب أو الحرمة، أو نستكشف طريق الوصول إلى هذا الحكم، وقد ثبتت حجية العقل بدليل العقل (و إذا استطال الشيء قام بنفسه) والشرع، فإننا ثبت صحة الشرع وأصول الدين بواسطة العقل، فكيف لا تتمكن من إثبات

حجية العقل من الناحية الشرعية.

وقد عقد الأصوليون بحثاً بعنوان (حجية القطع) وبحثوا في هذه الجهة بالتفصيل، وقد أنكر الأخباريون حجية الدليل العقلي، ولكن لا قيمة لكلامهم. والمسائل الأصولية ذات الصلة بالعقل على قسمين: الأول يتعلق بـ(ملاكات) الأحكام، وبعبارة أخرى: بفلسفة الأحكام، والثاني: يتعلق بلوازم الأحكام.

أما بالنسبة إلى القسم الأول فإن المتسالم عليه إسلامياً - خاصة عند الشيعة - أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمقاصد الواقعية، أي لا بد من استيفاء جميع الأوامر الشرعية لوجود المصالح فيها، كما يجب الاحتراز عن كل نهي لوجود المفسدة فيه، فإن الله سبحانه قد حكم بوجوب أو إستحباب مجموعة من الأمور بغية إيصال الإنسان إلى مجموعة من المصالح الواقعية التي تضمن سعادته، كما أنه سبحانه ردع عن بعض الأمور بغية إبعاده عن بعض المفاسد، فلولا المصالح والمفاسد لما كان هناك أمر ولا نهي، ولو تمكن الإنسان من الإطلاع على كنه تلك المصالح المفاسد - أو الحكم بعبارة ثانية - لحكم عليها بنفس ما حكم به الشارع. ومن هنا فإن الأصوليين - وكذلك المتكلمين - يقولون: بما أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمقاصد، فمتى ما وجدت تلك المصالح والمقاصد - سواء أكانت متعلقة بالجسم أم بالروح، أم بالفرد أم المجتمع، أم بالحياة الفانية أم الباقة - وجد ما يناسبها من الأحكام الشرعية، ومتى ما إنعدمت إنعدم الحكم الشرعي بيتها.

فقد نفرض عدم وجود حكم شرعي في مورد من الموارد، إلا أن العقل يتمكن من إكتشاف حكم الشارع على نحو العزم واليقين من خلال التوصل إلى حكمة مخصوصة على غرار سائر الحكم: لأن العقل في مثل هذه الموارد يشكل قياساً منطقياً مؤلفاً من قضية صغرى وكبيرى على النحو الآتى:

- ١ - توجد في هذا المورد مصلحة يجب إستيفاؤها، (الصغرى).
- ٢ - كلما وجدت مصلحة ووجب إستيفاؤها، فإن الشارع يأمر بإستيفائها.

(الكبرى).

٣ - إذن فحكم المسألة المتقدمة شرعاً هو الوجوب (النتيجة).

فمثلاً في زمن الشارع لم يكن هناك تریاق ولا إدمان، وليس بأيدينا من الأدلة التقلية دليل محدد في هذا الخصوص، إلا أنها أحرزنا أضرار التریاق والإدمان عليه بواسطة الأدلة العصبية التجريبية، فستكون قد توصلنا من خلال عقلك إلى (ملاك) مفسدة بشأن التریاق لا بد من الاحتراز عنها، ولأجل علمنا بأن الشيء المضر والذى فيه مفسدة حرام شرعاً، سنحكم بحرمة التریاق.

ولو ثبت للمجتهد بواسطة العقل أن التدخين يسبب الإبتلاء بالسرطان، فإنه سيحكم بحرمة التدخين شرعاً.

ويسمى المتكلمون والاصوليون التلازم العقلي والشرعى بقاعدة الملازمة ويقولون: (ما حكم به العقل حكم به الشرع).

إلا أن هذا طبعاً فيما لو أدرك العقل تلك المصلحة أو المفسدة - أو ما يصطلح عليه بالملائكة - على نحو القطع واليقين، وإلا ف مجرد الظن والإحتمال لا يمكن تسميتها حكماً عقلياً، ومن هنا كان القياس باطلًا؛ لأنه ظني وليس قطعياً.

و حينما ندرس ذلك (المناط) القطعي، نعبر عنه بـ(تفعيل المناط).

و هناك موارد لا يتوصل العقل فيها إلى مناط الأحكام، وإنما نجد أن الشارع حكم فيها بحكمه، فيحكم العقل جازماً بوجود مصلحة في البين، وإلا لما حكم الشارع بذلك الحكم.

إذن فكما أن العقل يتوصل إلى الأحكام الشرعية من خلال إكتشاف المصالح الواقعية، يتوصل أيضاً إلى وجود المصالح الواقعية من خلال الأحكام الشرعية، وعليه فكما يقولون: (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع) يقولون أيضاً: (كل ما حكم به الشرع حكم به العقل).

أما بالنسبة إلى القسم الثاني وهو لوازم الأحكام، فإن للحكم الصادر من كل حاكم عاقل وذى شعور مجموعة من اللوازم التي على العقل أن يقضي بشأنها، وهي

## على أنواع:

منها: (مقدمة الواجب) فللحج مثلاً مجموعة من المقدمات كالحصول على الجواز وشراء التذكرة والتلقيح وأحياناً تبديل النقود بأخرى، فهل الأمر بالحج أمر مقدماته أيضاً أو لا؟

وبعبارة أخرى: هل وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدماته أو لا؟

وهكذا بالنسبة إلى العرام، فهل حرمة الشيء تستلزم حرمة مقدماته أو لا؟

ومنها: (اقضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده)، فالإنسان لا يستطيع أن يعيش شيئاً متضادين في آنٍ واحد فلا يمكنه أن يصل إلى وظيفة المسجد في وقت واحد؛ إذ يلزم من امتثال أحدهما ترك الآخر، فهل الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده؟ وهل الأمر بالشيء يستتبع نواهي عديدة بعدد أضداده أو لا؟

ومنها: (الترتيب)، فلو كان عندنا واجبان، ولم تتمكن من إمتثالهما معاً، وتعين علينا إمتثال أحدهما، فإن كان أحدهما (أهم) كان هو المتعين.

ولكن يرد هنا سؤال مفاده: هل الأمر بالأهم يوجب سقوط الأمر بالغير من الأساس، أو أن سقوطه متوقف على إشتغالنا بإمتثال الأمر بالأهم؟ فلو تركنا كلام التكليفين هل تتبت في حقنا معصية واحدة بترك الأهم دون المهم لسقوطه بالأمر بالأهم؟ أو تتبت في حقنا معصيتان: لأن سقوط المهم منوطاً بإمتثال الأهم؟

فمثلاً لو غرق شخصان، وضاقت قدرتنا على إنقاذهما معاً وإنحصرت في إنقاذ أحدهما فقط، وكان أحدهما تقياً ورعاً يساعد الناس، وكان الآخر فاسقاً، ولكن نفسه محترمة على كل حال.

طبعاً لا بد من إنقاذ التقى الذي ينتفع الناس بوجوده، أي إن إنقاذه (أهم) بينما إنقاذ الآخر (مهما).

ولكتنا لو عصينا وغرق كلا الشخصين، فهل تتبت في حقنا معصيتان أو معصية واحدة بسبب عدم إنقاذ المؤمن التقى دون الفاسق؟

ومنها: (اجتماع الأمر والنهي)، فهل يمكن أن يكون الشيء الواحد حراماً

وواجبًا من جهتين أو لا؟ لا كلام في استحالة أن يكون الشيء واجباً وحراماً من جهة واحدة، فمثلاً لا يمكن أن يكون التصرف في مال شخص بغير رضاه بما هو مال حراماً وواجبأً، ولكن لو كان للشيء جهةان كالصلة في الأرض المخصوصة - بقطع النظر عن إشارة الشارع لباعة مكان المصلى - فإنها من جهة تصرف في أموال الغير، لأن العركة في الأرض المخصوصة بل الاستقرار عليها تصرف، ومن جهة أخرى ينطبق عليها عنوان الصلة لاشتمالها على العركات المخصوصة، فهل تكون واجبة بما هي صلة، وحراماً بما هي تصرف في أموال الغير؟ إن العقل - في جميع هذه المسائل الأربع - هو الذي يمكنه بيان الحكم من خلال إعمال حساباته الدقيقة، وقد ذكر الأصوليون بحوثاً دقيقة حول هذه المسائل.

\* \* \*

انصح من خلال ما قلناه في الدرس الرابع وهذا الدرس: أن مسائل علم الأصول على قسمين: هما: (الأصول الاستنباطية) و(الأصول العملية). كما تنقسم (الأصول الاستنباطية) بدورها إلى قسمين: نقلي وعلقي، والقسم النقلي يحتوي على جميع البحوث المتعلقة بالكتاب والسنّة والإجماع، أما العقلي فيختص بالعقل فقط.

## الدرس السابع

### الأصول العملية

قلنا: إن الفقيه يرجع إلى المصادر لاستنباط الحكم الشرعي وفي رجوعه هذا ربما حالقه التوفيق وربما أخفق، فإنه في أغلب الصور يتوصل إلى الحكم الواقعي أما يقيناً وأما ظنناً معتبراً (أي الظن الذي اعتبره الشارع)، وفي بعضها لا يتوصل إلى حكم الشارع فيبقى حائراً؟ فهل حدد الشارع أو العقل أو كلامها وظيفة في حالة عدم التوصل إلى الحكم الواقعي؟ وإن كان قد حدّدتها فما هي؟

والجواب: نعم، فإن الشارع قد حدد الوظيفة العملية من خلال تحديده مجموعة من القواعد والضوابط، والعقل يؤيد حكم الشارع في بعضها، أي أن حكم العقل الاستقلالي هو نفس حكم الشارع أيضاً، وفي بعضها الآخر يبقى ساكناً أي لا يكون له حكم استقلالي وإنما يتبع الشارع فيها.

وعلم الأصول يعلمنا في قسم (الأصول الاستنباطية)، الطرق الصحيحة لاستنباط الحكم الواقعي، وفي قسم (الأصول العملية) يعلمنا طرق الاستفادة الصحيحة من هذه القواعد المقررة في مثل هذه الحالات.

إن الأصول العملية الجارية في جميع أبواب الفقه أربعة.

١ - البراءة.

٢ - الاحتياط.

٣ - التخيير.

٤ - الاستصحاب.

ولكل واحد من هذه الأصول الأربع مورده الخاص الذي ينبغي التعرف عليه.  
ولكن قبل ذلك سُئِّرَفْ هذه الأصول:

أما (أصل البراءة) فيعني: أن ذمتنا بريئة تجاه التكليف.

وأما (أصل الاحتياط) فيعني: وجوب الاحتياط فتتصرف كما لو كان التكليف ثابتاً.

وأما (أصل التخيير) فيعني أننا أحرار في انتخاب أحد الحكمين.

وأما (أصل الاستصحاب) فيعني: بقاء الحالة السابقة.

فتىكون المورد من موارد جريان أصل البراءة؟ ومتى يكون من موارد الاحتياط، أو التخيير أو الاستصحاب؟ فإن لكل واحد من هذه الأصول مورده الخاص الذي يتکفل علم الأصول ببيانه.

يقول الأصوليون: إذا عجزنا عن استبطاط الحكم الشرعي، ولم نتمكن من التعرف عليه، وبقينا على شكنا، فأما أن يقترن شكنا بعلم إجمالي أم لا، فاحسأنا نشك هل الواجب في عصر الفيبة هو صلاة الجمعة أو الظهر، فنشك في وجوب الظهر ونشك في وجوب الجمعة، إلا أنها نعلم إجمالاً بوجوب أحدي الصالاتين. وأحياناً نشك هل تجب صلاة العيد في عصر الفيبة أو لا؟ فيكون شكنا بدوياً وليس شكناً في أطراف العلم الإجمالي.

فإن كان شكنا في أطراف العلم الإجمالي، فأما أن نتمكن من الاحتياط بإمتالهما معاً، وأما أن لا نتمكن منه، فإن أمكن الاحتياط كان هذا من موارد الاحتياط فيكون الاحتياط هو المتبع، وإن لم يمكن الاحتياط بأن دار الأمر بين المحذورين كالوجوب والحرمة فيما لو شكنا أن هذا العمل من مختصات الإمام فيحرم علينا فعله، أو لا فيكون واجباً علينا؟ هنا لا يمكننا الاحتياط فيكون المورد من موارد التخيير.

وأما إذا كان شكتنا بدويأً ولم يقتن بالعلم الإجمالي، فاما أن تكون حالته السابقة معلومة ويكون شكتنا في بقاء الحكم السابق، أو لا تكون الحالة السابقة معلومة، فإن كانت معلومة كان المورد من موارد جريان الإستصحاب، وإن لم تكن كذلك كان المورد من موارد البراءة.

ولا بد للمجتهد أن يمارس تطبيق هذه الأصول على مواردها كثيراً، حتى يكتسب مهارة عالية في تحديد مورد كل واحد منها، فإنها تحتاج أحياناً إلى دقة متناهية، وإلا وقع في الاشتباه من هذه الناحية.

\* \* \*

إن الإستصحاب أصل شرعي محض، أي لا يوجد للعقل حكم مستقل فيه، وإنما هو تابع للشرع، أما الأصول الثلاثة الأخرى فهي عقلية ولكن الشارع قد أمضها.

وأدلة الإستصحاب طائفة من الروايات المعتبرة جاءت بلفظ (لا تنقض اليقين بالشك)<sup>(١)</sup>، يستفاد من مجموعها ما إصطلاح عليه الفقهاء والأصوليون بـ(الاستصحاب).

وبالنسبة إلى (أصل البراءة) فقد وردت أخبار كثيرة أيضاً، أشهرها (حديث الرفع) وهو حديث نبوي مشهور قال فيه الرسول الأكرم ﷺ: (رفع عن أمتي سعة: ما لا يعلمنون، وما لا يطيقون، وما يستكرهوا عليه، وما اضطروا إليه، والخطأ، والنسيان، الطيرة، والحسد، والوسوس في التفكير في الخلق)<sup>(٢)</sup>.

والأصوليين بحث طويل بشأن هذا الحديث وكل فقرة من فقراته، ومحل الشاهد فيه لأصل البراءة هو الفقرة الأولى منه، وهي قوله: (ما لا يعلمنون) هذا ولا يقتصر استعمال الأصول الأربع على المجتهدين لفهم الأحكام الشرعية، بل تجري في الموضوعات أيضاً، فليما كان المقلدين أن يستفيدوا منها في

١ - الوسائل ج ١ ص ١٧٥.

٢ - الخصال ص ٤١٧، الكافي ج ٣ ص ٤٦٣ باختلاف يسير.

## مقام الشك في الموضوعات.

فلو ارتفع طفل من لbin إمرأة، وشككنا في أنه هل تغذى مقداراً يصيّره إبنتاً لها في الرضاعة أو لا؟ فلو كبر وأراد أن يتزوج من إبنتهما يكون هذا من موارد الاستصحاب؛ لأنّه قبل هذا الرضاع لم يكن إبناً رضاعياً لها، ثم شككنا في تحقق هذه البنوة، فستصحب عدمها، أو لو توضّأت ثم شككت في حدوث الناقض، فستصحب عدم الانتقاض، أو كانت يدي طاهرة وشككت في نجاستها، فستصحب طهارتها، أو كانت نجسة وشككت في طهارتها، فستصحب نجاستها، وأما إذا كان عندنا سائل وشككنا هل فيه كحول أو لا (كما هو الحال بالنسبة إلى بعض العقاقير) فالالأصل الجاري هنا هو البراءة، فيجوز إستعماله.

وأما إذا كانت عندنا قارورتان وأيّقنا بوجود كحول في واحدة منها دون تمييزها، أي كان لدينا علم إجمالي بوجود الكحول في واحدة منها، فالالأصل الجاري هنا هو الاحتياط.

واما إذا وقفتا في صحراء على مفترق طرفيين، أحدهما يؤدي إلى الهلاك، والأخر إلى النجاة، ولا نعرف أي الطريقين يؤدي إلى النجاة وأيهما يؤدي إلى الهلاك، ولم يمكننا البقاء في الصحراء فيما أن حفظ النفس واجب وإلقاءها في التهلكة حرام، فيدور أمرنا بين محذورين، فنختار واحداً من الطرفيين، ويكون الأصل الجاري هنا هو التخيير.



مَدِينَةُ الْمَهْدَى



مرکز تحقیقات کتابخانه و موزه های ایران

## الدرس الأول

### علم الفقه

إن علم الفقه من أوسع العلوم الإسلامية، وأكثراها تشعباً وأقدمها تاريخاً، فقد درس على مدى جميع الأزمنة وعلى صعيد واسع. وقد ظهر في الإسلام من الفقهاء ما لا يحصى كثرة، ويُعد بعضهم من عباقرة العالم. كما ألفت كتب كثيرة في الفقه يحصى بعضها بأهمية عالية، ويمكن للقارئ أن يبحث في الكثير من المسائل الشاملة لجميع شؤون الحياة الإنسانية، فإن جمجم ما يبحث في العالم المعاصر تحت عنوان الحقوق بأنواعها المختلفة من الحقوق الأساسية والمدنية والمالية والجزائية والإدارية والسياسية وما إلى ذلك، تجده متشرداً في مختلف أبواب الفقه وزيادة، إذ هناك الكثير من المسائل لا تبحث ضمن الحقوق المعاصرة بينما يبحثها الفقيه على نطاق واسع من قبل العبادات.

وكما نعلم فقد تم تصنيف الفقه إلى فروع مختلفة وتقرر تدریسه في الجامعات.

#### كلمة الفقه في القرآن والحديث:

استعمل القرآن الكريم والأحاديث الشريفة كلمة (الفقه) و(التفقه) في مواضع كثيرة، وقد أقتنى معناها في جميع تلك المواضع بالمعنى والمعنى الدقيق.

فقد ورد في القرآن الكريم «فَلَوْلَا نَزَّرَ مِنْ كُلِّ فِرْزَقٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لَّيَتَنَقَّلُوا فِي

أَذْيَنْ وَلِيَتَذَرُّ وَأَقْوَمُهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْنِمْ لَطَهُمْ يَخْذَرُونَ»<sup>(١)</sup>  
وفي الحديث عن الرسول ﷺ: «من حفظ على أمتى أربعين حدبنا بعثه الله  
قيها عالماً»<sup>(٢)</sup>.

وليس لدينا علم كامل بشأن إطلاق عنوان (الفقهاء) على علماء فضلاء  
الصحابة، إلا أن المتسالم عليه أنه أطلق على بعض التابعين (الذين أدركوا الصحابة  
ولم يدركوا النبي ﷺ)، فقد أطلق هذا المصطلح على سبعة من التابعين عرفوا  
بـ(الفقهاء السبعة)، كما اشتهر عام ٩٤ هـ وهو العام الذي استشهد فيه الإمام علي بن  
الحسين عليه السلام، وتوفي فيه سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير من الفقهاء السبعة وسعيد  
بن جبير، وجمع آخر من فقهاء المدينة بـ(عام الفقهاء)، ومنذ ذلك الحين وعلى مر  
العصور أخذت كلمة (الفقهاء) تطلق على علماء الإسلام وعلى الخصوص العارفين  
بالأحكام الإسلامية منهم.

كما استعمل الأئمة الأطهار عليهم السلام هذه الكلمة مراراً، وحثوا بعض أصحابهم على  
التفقه أو أطلقوا عليهم كلمة الفقيه، كما عرف البارزون من تلاميذ الأئمة عليهم السلام في  
تلك المصور بـ(فقهاء الشيعة).

#### كلمة الفقه في اصطلاح العلماء:

إن مصطلح (الفقه) في القرآن والسنّة يعني الفهم العميق والواسع للعلوم  
الإسلامية، ولا يختص بعلم مخصوص منها، إلا أنه بالتدريج اختص في عرف  
العلماء بـ(فقه الأحكام).

إذ قسم العلماء العلوم الإسلامية إلى ثلاثة أقسام:

١ - العلوم الإيمانية التي تهدف إلى المعرفة والإيمان والإعتقداد، مما يتعلق  
بالقلب والتفكير. من قبيل المسائل المتعلقة بالمبداً والمفاد والنبوة والوحسي

١ - التوبة: ١٢٢.

٢ - الخصال ص ٥٤١، ثواب الأعمال ص ١٦٢ باختلاف يسير.

والملائكة والإمامات.

٢ - الأخلاق والأمور التربوية التي تكون الغاية منها وصول الإنسان إلى الكمال من ناحية الخصال الروحية كالتفوّق والمداللة والكرم والشجاعة والصبر والرضا والإستقامة، وغيرها.

٣ - الأحكام والوسائل العلمية التي يكون الهدف منها توجيه الإنسان في أعماله الخارجية وما ينبغي أن تكون عليه، وبعبارة أخرى: (القوانين والمقررات الموضوعة).

فاستعمل فقهاء الإسلام كلمة الفقه في القسم الثالث من هذه الأقسام، وربما عاد سبب ذلك إلى أن اهتمام الناس منذ صدر الإسلام انصب على هذه المسائل العملية، ومن هنا اشتهر المختصون في هذا النوع من المسائل بـ(الفقهاء).

### **الحكم التكليفي والحكم الوضعي:**

يحدُر بنا أن نذكر بعض المصطلحات الخاصة بالفقهاء:

منها: أنَّ الفقهاء قد قسّموا الأحكام الشرعية إلى قسمين :  
الأحكام التكليفية، والأحكام الوضعية.

أمّا الأحكام التكليفية فهي التي تنقسم إلى: الوجوب والحرمة والاستحباب والكرامة والإباحة، وهي التي تسمى بالأحكام التكليفية الخمسة، ومن وجهة نظر الإسلام لا توجد واقعة إلا وفيها أحد هذه الأحكام الخمسة، فما من شيء إلا وهو واجب أي لابد من فعله من قبيل الكذب والظلم وشرب الخمر وأمثال ذلك، أو مستحب أي يحسن فعله ولا عقاب على تركه كالتوافل اليومية، أو مكروه أي يحسن تركه ولا عقاب على فعله، كالتكلم في المسجد بغير العادة، أو مباح وهو ما يتساوی فيه الفعل والترك كأنغلب الأمور.

والأحكام التكليفية بأجمعها من قبيل: الأمر أو النهي أو الترخيص.  
وأمّا الأحكام الوضعية فليست كذلك، من قبيل الزوجية والملكية والشرطية

-السببية وما إلى ذلك.

### **التعبدى والتوصلى:**

وتنقسم الواجبات بتقسيم آخر إلى قسمين هما: التعبدى والتوصلى.  
أمّا الواجب التعبدى فهو الذي يشرط فيه قصد القربة، أي الذي لا يكون  
صحيحاً إلا إذا جاء به الإنسان بنية التقرب إلى الله بلا أن يكون الدافع نعوه غرضاً  
دنيوياً مادياً، والا لما كان صحيناً من قبيل الصلاة والصيام.  
وأمّا الواجب التوصلى فهو الذي يسقط بامتثاله كيف اتفق، وإن لم يقصد فيه  
التقرب إلى الله سبحانه، من قبيل إطاعة الوالدين، أو إنجاز العهود الاجتماعية، كما  
لو تعهد شخص أن يقوم لشخص بعمل مقابل أجرة، فيجب عليه الوفاء، وهكذا  
الأمر بالنسبة إلى مطلق الوفاء بالوعود والمهود.

### **العينى والكافانى:**

وتنقسم الواجبات بتقسيم آخر إلى: العينى والكافانى.  
أمّا الواجب العينى فهو الذي يجب على جميع المسلمين إلا أنه يسقط بقيام  
بعض به كبعض الأمور الضرورية للمجتمع من قبيل الطب والتجنيد والقضاء  
والإفشاء والزراعة والتجارة وما إلى ذلك، ومن قبيل: تجهيز الأموات فهو واجب على  
جميع الناس ويسقط بقيام بعضهم به.

### **التعينى والتخييري:**

وينقسم الواجب ب التقسيم آخر إلى التعينى والتخييري.  
أمّا الواجب التعينى فيعني لزوم امتثال عمل معين من قبيل: الصلاة اليومية  
والصيام والحج والخمس والزكاة والأمر بالمعروف والجهاد وغير ذلك.  
وأمّا الواجب التخييري فيعني أنَّ على المكلَّف أن يختار واحداً من عدَّة أمور،

من قبيل بعض الكفارات، كما لو أفتر شخص في شهر رمضان عامداً، فيجب عليه أن يعتق عبداً، أو يطعم ستين مسكيناً، أو يصوم ستين يوماً.

#### النفسي والغيري :

وينقسم الواجب أيضاً بتقسيم آخر إلى: النفسي والغيري.

أما الواجب النفسي فهو الذي أوجبه الشارع لنفسه وكان مطلوباً لذاته لا لواجب آخر، من قبيل: اتخاذ الفريق إلا أن المقدمات المبذولة في عملية الإنقاذ كوفير النجادات والعمال فإنها واجبة بالوجوب الغيري، وهكذا بالنسبة إلى أعمال الحج، فإنها واجبة بالوجوب النفسي، إلا أن مقدماتها من توفر الجواز والحصول على التذكرة وسائر المقدمات الأخرى واجبة بالوجوب الغيري، وهكذا بالنسبة إلى الصلاة، فإنها واجبة بالوجوب النفسي، إلا أن الوضوء أو الغسل في وقت الصلاة لأجلها واجبة بالوجوب الغيري.



مرکز تحقیقات کمپیوتر و اطلاعات ملی

## الدرس الثاني

### نبذة مختصرة عن الفقه والفقهاء (١)

تقدّم في الدروس الماضية أنَّ من مقدمات دراسة أيِّ علمٍ من العلوم التعرُّف على الشخصيات البارزة وأصحاب الكلمة في ذلك العلم منمن حضيت آراؤهم وعقائدهم باهتمام الناس، وكذلك الكتب والمؤلفات المهمة التي صنفت في ذلك العلم وعدَّت من مصادره.

إنَّ ماضي علم الفقه - بوصفه علمًا مدوناً في الكتب المتداولة حالياً - يعود إلى ألف ومئة عام، أيِّ منذ أحد عشر قرناً، والمؤسسات العلمية تدرُّس الفقه دون انقطاع، فقد خرَّج الأساتذة مجموعة من التلاميذ خَرَجوا بدورهم تلاميذ آخرين أيضاً، وحتى يومنا هذا لم تقطع عُرى هذه العلاقة الوثيقة بين الطلاب وأساتذتهم، وطبعاً فإنَّ ماضي العلوم الأخرى كالفلسفة والمنطق والرياضيات والكتب المدوَّنة في هذه العلوم أقدم من الكتب المدوَّنة في علم الفقه، إلا أنَّنا لا نجد في أيِّ واحد منها تلك العيادة المستمرة وغير المنقطعة بين الأستاذ وتلميذه، وعلى فرض وجودها فهي منحصرة بالعالم الإسلامي، فإليك لا تجد هذا الدوام العظيف المستلسل والذي يمتدُّ لأكثر من ألف سنة إلَّا في العالم الإسلامي، وقد سبق أن ذكرنا استمرار العرفان ودوامه أيضاً.

ولحسن الحظ فقد عنى المسلمون بتعميد تسلسل طبقات أرباب العلوم، فقد

عنوا بالدرجة الأولى بطبقات علماء الحديث، ومن ثم بطبقات السلوم الأخرى، وهناك كتب كثيرة في هذا المجال، من قبيل (طبقات الفقهاء)، لأبي اسحاق الشيرازي (طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبيعة، و(طبقات النحوين) لأبي عبد الرحمن السلمي.

ولكن مع شديد الأسف فإن الكتب المدونة في طبقات الفقهاء كتبها أهل السنة حول فقهائهم فقط، وليس بأيديينا - على حدود علمي - كتاب في طبقات فقهاء الشيعة، مما يضطرنا - في معرفة طبقات فقهاء الشيعة - إلى الرجوع إلى كتب التراجم أو شيوخ الإجازات المصنفة في طبقات رواة الحديث.

ونحن لا نهدف هنا إلى بيان طبقات فقهاء الشيعة بالتفصيل، وإنما نريد أن نذكر الشخصيات الفقهية البارزة والمعروفة من الذين حضيت آراؤهم باهتمام الناس مع ذكر كتبهم الفقهية وستتعرف ضمناً على طبقات الفقهاء.

#### فقها، الشيعة :

وشنّرّع بتاريخ فقهاء الشيعة ابتداءً من عصر الفيبة الصغرى (٢٦٠ - ٣٢٠) هـ وذلك لسبعين :

الأول: إنَّ عصر ما قبل الفيبة الصغرى كان عصر تواجد الأئمة الأطهار عليهم السلام. ففي هذا العصر وإن كان هناك بعض الفقهاء - أو كما يقتضيه المعنى الصحيح للكلمة: بعض المجتهدين وأرباب الفتوى - الذين حثّهم الأئمة على الافتاء، إلا أنَّ وجود الأئمة عليهم السلام تركهم في الظل؛ لأنَّ مرجعيتهم كانت معلقة على عدم الوصول إلى الأئمة عليهم السلام. وقد كان الناس يسعون جهد امكаниم إلى أن يصلوا إلى المصدر الأصيل، كما أنَّ أولئك الفقهاء أنفسهم على الرغم من بعد المسافات وسائر المشاكل الأخرى، كانوا يسعون ما أمكنهم إلى عرض مشاكلهم على الأئمة عليهم السلام.

الثاني: يبدو أنَّ فقهاً المدون ينتهي إلى عصر الفيبة الصغرى فليس لفقها الشيعة تأليف في الفقه قبل هذا العصر.

وعلى أي حال ففي عصر الأئمة عليهم السلام كان هناك الكثير من فقهاء الشيعة الكبار والذى تتضمن مكانتهم من خلال مقارنتهم بغيرهم من عاصرهم من فقهاءسائر المذاهب، وقد خصص ابن النديم الفن الخامس من المقالة السادسة من كتابه القمي (فهرست ابن النديم) - والمعروف على مستوى عالمي - لـ(فقهاء الشيعة)، وذكر بذلك واحد منهم عنوان كتابه في الحديث أو الفقه. وقد ذكر بشأن الحسين بن سعيد الأهوazi وأخيه: (أوسع أهل زمانهما علمًا بالفقه والآثار والمناقب)، وبشأن علي بن إبراهيم القمي: (من العلماء الفقهاء)، وبشأن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد القمي: (وله من الكتب كتاب الجامع في الفقه)، ولكن يظهر أن كتبهم كانت مرتبة على أبواب، ويدركون في كل باب الأحاديث المتعلقة به، فكانت تلك الكتب تحتوي على الأحاديث وعلى آراء مؤلفيها.

قال المحقق العلّي في مقدمة (المعتبر): (الما كان فقهاؤنا «رضوان الله عليهم» في الكثرة إلى حدّ يتسرّ ضبط عددهم ويتعذر حصر أقوالهم، لاتساعها وانتشارها، وكثرة ما صنفوه... اجتازت بإيراد كلام من اشتهر فضله، وعرف تقدمه في نقل الأخبار، وصحة الخيارات، وجودة الأعتبار، واقتصرت من كتب هؤلاء الأفضل على ما بان فيه اجتهادهم وعرف به اهتمامهم وعليه اعتمادهم، فمن اخترت نقله: الحسن بن معنوب، ومحمد بن أبي نصر البزنطي، والحسين بن سعيد (الأهوazi)، والحسين بن معنوب، ومحمد بن أبي نصر البزنطي، والحسين بن سعيد (الأهوazi)، ويونس بن عبد الرحمن، ومن التأخررين: أبو جعفر محمد بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، وأبو علي بن الجنيد (الأسكافي)، والحسن بن أبي عقيل العماني، والمفید محمد بن محمد بن النعمان، (السيد المرتضى) علم الهدى، والشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي عليه السلام....). فبرغم أن المحقق اعتبر المجموعة الأولى من أهل النظر والاجتهاد إلا أنه لا يذكرهم بوصفهم من أصحاب الفتوى، لأن كتبهم وإن كانت خلاصة لاجتهاداتهم ما هي إلا كتب حديث وتقل لا كتب فتوى، والآن سنبدأ بحثنا بالملقين الأوائل من الذين عاشوا في الفية الصغرى:

١ - علي بن بابويه القمي (٣٢٩هـ)، الدفون في مدينة (قم) وابنه محمد بن علي بن بابويه المعروف بـ(الشيخ الصدوق)، الدفون بالقرب من مدينة (الري)، فالابن محدث والأب فقيه وصاحب فتوى، وهما المذكورون بـ(الصدوقين).

٢ - ومن جملة الفقهاء المعروفيين في تلك الفترة من عصر الفيبة والمعاصر لعلي بن بابويه القمي، بل المتقدم عليه قليلاً: (العيashi السمرقدي) صاحب التفسير المعروف، وقد كان رجلاً موسوعياً فبرغم اشتهره في التفسير، عُدَّ في زمرة الفقهاء أيضاً، وله كتب كثيرة في مختلف العلوم ومن بينها الفقه، وقال ابن النديم في الفهرست: (وكتب ذائعة الصيت في خراسان)، إلا أننا لم نثر على آرائه في الفقه، وربما ضاعت كتبه الفقهية.

لقد كان العيashi سنيناً في بداية أمره ثم تشيع، وقد ورث من والده تركة كبيرة انفقها في جمع الكتب ونسخها وعلى التعليم والتعلم.

وقد عُدَّ بعض جعفر بن قولويه - أستاذ الشيخ المفيد في الفقه - معاصرأً لعلي بن بابويه، فاعتبره من فقهاء الفيبة الصغرى وقال: إنه تلميذ لسعد بن عبد الله الأشعري المعروف<sup>(١)</sup>.

ولكن مع الالتفات إلى أنه أستاذ الشيخ المفيد وأنه توفي سنة ٣٦٧هـ، أو ٣٦٨هـ، لا يمكن عدَّه معاصرأً لعلي بن بابويه ومن علماء الفيبة الصغرى، فالذى هو من علماء الفيبة الصغرى: أبوه محمد بن قولويه.

٣ - ابن أبي عقيل العماني، قيل: أنه يمانى، وإنَّ عمان من سواحل بحر اليمن، وتاريخ وفاته مجهول، وقد عاش في بداية الفيبة الكبرى، ذكر بحر العلوم: أنه أستاذ جعفر بن قولويه، وأن جعفرأً أستاذ الشيخ المفيد، وهذا القول أقرب إلى التحقيق من القول المتقدم الذي ذهب إلى كون جعفر بن قولويه معاصرأً لعلي بن بابويه.

إن آراء ابن أبي عقيل من أكثر الآراء تداولاً في الفقه، وهو من أكثر الشخصيات

---

١- الكنى والألقاب.

التي تتكرر أسماؤها في الفقه.

٤ - ابن الجنيد الإسکافي أستاذ الشیخ المفید، وقيل: إنه توفي سنة ٣٨١ هـ، وقيل: إنّ عدد مؤلفاته يبلغ خمسين مؤلفاً.

يعرف الفقهاء ابن الجنيد وابن أبي عقيل المتقدم ذكره بـ(القديمين).

٥ - محمد بن محمد بن التعمان المعروف بـ(الشیخ المفید) وهو متكلم وفقیه، وقد مدحه ابن النديم في الفن الثاني من المقالة الخامسة من (الفهرست) الذي يبحث فيه بشأن متكلمي الشیعة واصفاً ایاه بـ(ابن المعلم)، ولد الشیخ المفید سنة ٢٣٦ هـ، وكانت وفاته سنة ٤١٣ هـ، وعنوان كتابه المعروف في الفقه (المقنعة) وهو مطبوع، لقد كان الشیخ المفید من الوجوه الساطعة في سماء التشیع، فقد ذكر أبو يعلى الجعفری صہر المفید: (كان المفید ينام قليلاً من اللیل وبقضی أكثره بالصلوة أو القراءة أو التدریس أو تلاوة القرآن الكريم)، وكان الشیخ المفید تلميذاً لتلميذ ابن أبي عقيل.

٦ - السيد المرتضى المعروف بـ(علم الهدى)، ولد سنة ٣٥٥ هـ، وكانت وفاته سنة ٤٣٦ هـ، وقد اعتبره العلامة الحلى معلم الشیعة الإمامية، وقد كان رجلاً موسوعياً إذ كان أدیباً ومتكلماً وفقیهاً، وقد اهتم الفقهاء بآرائه الفقهية كثيراً، أمّا كتبه الفقهية المعروفة، فمنها: (الانتصار) و(جمل العلم والعمل)، وقد درس هو وأخوه (الشیرف الرضی) جامعاً نهج البلاغة لدى الشیخ المفید المتقدم ذكره.



مرکز تحقیقات کمپیوئر علوم پزشکی

### الدرس الثالث

#### نبذة تاريخية عن الفقه والفقهاء (٢)

٧ - الشیخ أبو جعفر الطوسي المعروف بـ(شیخ الطائفة)، وهو من النجوم الساطعة في سماء الإسلام، له مؤلفات كثيرة في الفقه والأصول، والحديث والتفسير والكلام والرجال، ولد في خراسان سنة ٣٨٥ هـ، وهاجر إلى بغداد حيث كانت حاضرة كبيرة للعلوم والثقافات الإسلامية، وكان عمره آنذاك ٢٣ سنة، ومكث في العراق بقيمة عمره، وقد انتقلت إليه الزعامة الشيعية العلمية والفقهية بعد وفاة أستاذه السيد المرتضى.

كما أنه درس عند الشیخ المفید خمس سنوات، واستفاد سنوات طولیه من حلقة السيد المرتضى الذي كان من أبرز تلاميذ المفید، وكانت وفاة أستاذه السيد المرتضى سنة ٤٣٦ هـ، وتوفي هو بعده بأربعة وعشرين عاماً.

كما مكث في بغداد أتنى عشر عاماً بعد وفاة السيد المرتضى حتى وقعت مجموعة من الفتن تعرض فيها بيته ومكتبه إلى النهب، فاضطر إلى الهجرة إلى النجف الأشرف حيث أسس العوزة العلمية، وتوفي هناك سنة ٤٦٠ هـ، وله قبر مشهود في النجف الأشرف.

وللشیخ الطوسي كتاب في الفقه أسمه (النهاية)، كان يدرسه الطلاب قديماً، وله كتاب آخر أسمه (المبسوط) أدخل الفقه في مرحلة جديدة، وقد عُدّ في زمانه من

أوسع الكتب الشيعية في الفقه وله كتاب (الخلاف) الذي ضمّنه آراء فقهاء أهل السنة والشيعة، وله كتب فقهية أخرى أيضاً. وكان القدماء إذا ما أطلقوا كلمة (الشيخ) في الفقه انصرفت إليه، وإذا أطلقوا كلمة (الشيخان) انصرفت إليه مع المفيد.

والشيخ الطوسي من الشخصيات المعدودة التي تذكر في الفقه، وقد كان آل الطوسي - لبضعة أجيال - من العلماء والفقهاء، فقد كان نجله الشيخ أبو علي السقبي (المفيد الثاني) فقيهاً جليل القدر، وله - بناءً على ما في مستدرك الوسائل<sup>(١)</sup> - كتاب اسمه (الأمامي) وهو شرح لكتاب (النهاية) لوالده.

وطبقاً لما هو منقول في كتاب (لؤلؤة البحرين) فقد كان للشيخ الطوسي بنات فقيهات وفاضلات أيضاً كما أن للشيخ أبي علي ولد اسمه الشيخ محمد وكنيته أبو الحسن وقد انتقلت إليه المرجعية وزعامة العوزة العلمية بعد وفاة والده أبي علي وبناته على ما ينقله ابن العماد العنبري في كتاب (شدّرات الذهب في أخبار من ذهب)<sup>(٢)</sup>: كان يقصده طلاب العلوم الدينية من الشيعة من كل حدب وصوب، وقد كان رجلاً زاهداً تقىً عالماً، ويقول العماد الطبرى: لو جازت الصلاة على غير الأنبياء لصلحت على هذا الرجل، وقد كانت وفاته سنة ٥٤٠ هـ<sup>(٣)</sup>.

٨ - القاضي عبد العزيز الحلبي المعروف بـ(ابن البراج)، تلميذ السيد المرتضى الشيخ الطوسي، وقد أوفره الشيخ الطوسي إلى موطنه في بلاد الشام، استلم منصب القضاء في طرابلس مدة عشرين سنة وكانت وفاته سنة ٤٨١ هـ، وأكثر كتبه اشتهاراً (المهدب) و(الجواهر).

٩ - الشيخ أبو صلاح الحلبي، وهو من الشام أيضاً درس عند السيد المرتضى الشيخ الطوسي، وقد عمر مئة وفي (ريحانة الأدب): إنه درس عند سلار بن عبد العزيز الذي سيأتي ذكره وإذا صع ذلك يكون أبو الصلاح قد درس عند ثلات

١ - جـ٣، صـ٣٩٨.

٢ - جـ٣، صـ١٢٦ - ١٢٧.

٣ - نقلت ما يتعلّق بالشيخ أبي الحسين نجل الشيخ أبي علي من فقرات تقلّها صديقي الجليل والمعلم المحترم الشيخ نصر الله الشيرازي التبريزى من مقدمة العلامة السيد محمد صادق آل بحر العلوم على رجال الشيخ الطوسي.

طبقات ا وكتابه الفقهي المعروف هو (الكافي)، وكانت وفاته سنة ٤٤٧ هـ، وعليه يكون أكبر من أستاذيه سنًا وقد عَدَ الشهيد الثاني خليفة المرتضى في البلاد العلية).

١٠ - حمزة بن عبد العزيز المعروف بـ(سُلَّارُ الدِّيلِمِيُّ)، ووفاته مرددة بين عامي ٤٤٨ - ٤٦٣ هـ، وكانت دراسته عند الشيخ السفید والسيد المرتضى، وهو إيراني مولود في (خسروشاه) من تبريز، وأسم كتابه الفقهي المعروف (المراسم)، إن سُلَّاراً وان كان من طبقة الشيخ الطوسي وليس تلميذاً له إلا أن المحقق العلی عَدَ في مقدمة (المعتبر) هو وابن البراج وأبا الصلاح العلی من (أتباع الثلاثة)، ويبدو أنه أراد أن هؤلاء الثلاثة كانوا أتباعاً لثلاثة آخرين هم: (الشيخ السفید والسيد المرتضى والشيخ الطوسي).

١١ - السيد أبو المكارم ابن زهرة (ت: ٥٨٥ هـ) من أهالي حلب، يروي الحديث بواسطة واحدة عن أبي علي نجل شيخ الطائفة، ويعد تلميضاً للشيخ الطوسي في الفقه بعدة وسانط، وعنوان كتابه الفقهي المعروف (الفنية) وإذا أطلقت كلمة (العلبيان) في مصطلح الفقهاء أريد بها أبو الصلاح العلی وابن زهرة العلی، وإذا أطلقت كلمة (العلبيون) أريد بها المتقدمان مع ابن البراج : لأنه حلي أيضاً وبناءً على ما في المستدرك<sup>(١)</sup> ضمن ترجمة الشيخ الطوسي، فإن ابن زهرة قد درس كتاب (النهاية) للشيخ الطوسي على يد أبي الحسن ابن الحسين المعروف بـ(ابن العاجب العلی) الذي درس هذا الكتاب عند أبي عبد الله الزينوبادي في التجف، كما درسه هذا الأخير عند الشيخ الطوسي، وعليه يكون ابن زهرة تلميضاً للشيخ الطوسي بأربعة وسانط.

١٢ - ابن حمزة الطوسي المعروف بـ(عماد الدين الطوسي) وهو من طبقة تلاميذ الشيخ الطوسي، وقد عَدَ بعض من طبقة تلاميذ تلاميذ الطوسي، بل آخره بعض إلى أكثر من ذلك، وهذا يحتاج إلى تحقيق أكثر، ولا نعرف ستة وفاته بدقة،

وربما كانت في حوالي النصف الثاني من القرن السادس، وهو من أهالي خراسان، وكتابه الفقهي المعروف (الوسيلة).

١٣ - ابن إدريس الحلبي، من فحول علماء الشيعة، وهو عربي إلا أن الشيخ الطوسي كان جده لأمه (طبعاً بواسطة)، وقد عرف بحرية الرأي، وألفى صولة جده الشيخ الطوسي وكان ينتقد العلماء بانتقادات لاذعة ربما بلغت حد الإساءة، وكانت وفاته سنة ٥٩٨ هـ، عن عمر يناهز الخامسة والخمسين، واسم كتابه الفقهي النفيس المعروف (السرائر)، وقيل: إنَّ ابن إدريس درس عند السيد أبي المكارم ابن زهرة ولكن الذي يظهر من تعبير ابن إدريس في كتاب الوديعة من (السرائر) أنه كان معاصرًا له فقط، وأنه التقى به وتبدلوا الرسائل في بعض المسائل الفقهية.

١٤ - الشيخ أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلبي المعروف بـ(المحقق) ولم يكتب فقهية كثيرة، منها: (الشريائع والمعارج والمعتبر والمختصر النافع وغيرها)، وكان المحقق الحلبي تلميذاً بواسطة واحدة لابن زهرة وابن إدريس الحلبي المتقدم ذكرهما.

وفي (الكتني والألقاب). ورد في ذيل ترجمة (ابن نما): (وَصَفَ الْمُحَقِّقَ الْكَرْكِيَّ الْمُحَقِّقَ الْحَلَّبِيَّ قَاتِلًا: إِنَّ أَعْلَمَ أَسَايِيدَ الْمُحَقِّقِ الْحَلَّبِيِّ فِي فَقْهِ أَهْلِ الْبَيْتِ ~~بِهِ~~ مُحَمَّدَ بْنَ نَمَّا وَأَجْلَ أَسَايِيدِهِ إِبْنَ إِدْرِيسِ الْحَلَّبِيِّ).

ويبدو أنَّ مراد المحقق الكركي هو أنَّ ابن إدريس من أَجْلِ أَسَايِيدِ (ابن نما) إذ توفي ابن إدريس سنة ٥٩٨ هـ، بينما توفي المحقق سنة ٦٧٦ هـ. فلا يمكن أن يكون المحقق قد أدرك ابن إدريس.

وفي (ريحانة الأدب): (كان المحقق الحلبي تلميذاً لِجَدِّهِ وأَيْهِ وَالسِيدِ فَخَارِ بْنِ مَعْدِ الْمُوسَوِيِّ وَابْنِ زَهْرَةَ)، وهو اشتباه أيضاً؛ لأنَّ المحقق لم يدرك ابن زهرة المتوفى سنة ٥٨٥ هـ، بينما توفي المحقق سنة ٦٧٦ هـ. فلا يمكن أن يكون المحقق قد أدرك ابن إدريس.

وقد كان المحقق أستاذ العلامة الحلبي على ما سيأتي، كما إنهم لا يقدّمون على

المحقق العلّي أحداً في الفقه، وكلما أطلقت كلمة (المحقق) في مصطلح الفقهاء انصرفت إلى هذا العالم العليل، وقد التقى به الفيلسوف والعالم الرياضي الكبير الخواجة نصير الدين الطوسي فيحلةٌ وحضر حلقةه الفقهية. وتعد كتب (المحقق) وعلى الخصوص (الشائع) من المناهج الدراسية التي تداولها الطلاب حتى يومنا هذا وقد كتب الكثير من الفقهاء شروحًا وحواشٍ عليها.

١٥ - الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر العلّي المعروف بـ(العلامة العلّي)، وهو من أعلام عصره، ألف كتاباً في الفقه والأصول والكلام والمنطق والفلسفة والرجال وغيرها، وقد تَمَّ إحصاء حوالى مائة كتاب من مؤلفاته المطبوعة والمخطوطية يكفي بعضها من قبيل: (تذكرة الفقهاء)، وحده أن يكون شاهداً على نبوغه وعبقريته، وللعلامة كتب كثيرة في الفقه قام الفقهاء بشرحها وكتابة الحواشٍ عليها أيضًا، أمّا كتبه الفقهية المعروفة فهي: الإرشاد وتبصرة المتعلمين والقواعد والتحرير وتذكرة الفقهاء ومختلف الشيعة والمنتهى.

وقد درس العلّامة عند الكثير من الأساتذة، فدرس الفقه عند خاله المحقق العلّي، والمنطق والفلسفة عند الخواجة نصير الدين الطوسي، كما درس فقه السنة عند علماء أهل السنة، وكانت ولادته سنة ٦٤٨ هـ، ووفاته سنة ٧٢٦ هـ.

١٦ - فخر المحققيين نجل العلّامة العلّي، ولد سنة ٦٨٢ هـ، وتُوفي في نهاية (القواعد) أن يقوم ولده بتكميل مالم يتمه، ولفخر المحققيين كتاب عنوانه: (إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد)، وقد اهتم الفقهاء في كتبهم بآراء فخر المحققيين في كتاب (الإيضاح).

١٧ - محمد بن مكي المعروف بـ(الشهيد الأول)، من أهالي جبل عامل، وهي مدينة في جنوب لبنان تُعدُّ من أقدم العواصم الشيعية، كما هي كذلك حالياً، وهو من أعاظم فقهاء الشيعة، وقد درس عند فخر المحققيين، وهو في مستوى المحقق العلّامة، ولد سنة ٧٣٤ هـ، واستشهد سنة ٧٨٩ هـ، بفتوى من فقيه مالكي وتأييد فقيه شافعي، وقد درس عند تلاميذ العلّامة العلّي ومن بينهم فخر المحققيين،

ـ (اللمعة) من كتبه المعروفة في الفقه كتبه في مدة قصيرة وهو في سجنه الذي قتل فيه<sup>(١)</sup>. والعجيب أنَّ هذا الكتاب القيم شرحه بعد مضي قرنين فقيه عظيم لاقى نفس المصير الذي لاقاه الشهيد الأول، فقد استشهد وعرف بـ(الشهيد الثاني) وعرف شرحه بـ(شرح اللمعة) وقد عُذَّـ ولا يزالـ منهجاً يدرسه الطلاب، أمَّا كتب الشهيد الأول الأخرى فهي: الدروس والذكرى والبيان والألفية والقواعد وجميع كتبه من نفائس المؤلفات الفقهية، وقد شرحاها الفقهاء، وكتبوا الحواشى عليها أيضاً.

فقد تحولت كتب هذه الشخصيات الثلاث المقدم ذكرهاـ أي المحقق العلَّى والعلامة العلَّى والشهيد الأول الذين عاشوا في القرنين السابع والثامن للهجرةـ إلى نصوص فقهية عند فقهاء الشيعة فكتبوا عليها الشرح والحواشى، ولا نرى مثل هذا الاهتمام بشأن كتب غيرهم، سوى ما حصل في القرن الأخير بالنسبة إلى كتابين للشيخ مرتضى الأنصاري الذي مضى على وفاته حوالي مئة وثلاثة عشر عاماً.

كانت أسرة الشهيد الأول معروفة بالعلم والفضل والفقه، وقد احتفظت بهذه الشرف لأجيال متالية فكان للشهيد الأول ثلاثة أبناء كلهم من العلماء الفقهاء كما كانت زوجته (أم علي) وبنته (أم الحسن) فقيهتين أيضاً، وكان الشهيد يرجع النساء في بعض الأحكام الفقهية إليهما، وجاء في كتاب (ريحانة الأدب): (القب بعض الأعاظم فاطمة بنت الشهيد بـ(شيخة الشيعة) وـ(ست المشايخ) ولنقط (ست) مخفف من سيدة، فيكون المعنى: (سيدة المشايخ)).

ـ ١٨ـ الفاضل المقداد من أهالي سبور من قرى الحلة، وهو من أبرز تلاميذ الشهيد الأول، وكتابه الفقهي المطبوع والمتداول (كتنز العرفان)، وهو مشتمل على آيات الأحكام التي يستنبط منها الأحكام الشرعية، واستدل عليها استدلاً لأفهاماً، وقد صنفت كتب كثيرة في آيات الأحكام عند الفريقين من الشيعة والسنة، إلا أن (كتنز العرفان) من أحسنها، وقد كانت وفاة الفاضل المقداد سنة ٨٢٦ هـ، وعليه يكون من علماء القرن التاسع للهجرة.

---

ـ ١ـ قيل إنَّه كتبه إلى الأمير علي بن المؤيد أمير حركة (السرداران) في خراسان.

١٩ - جمال السالكين أبو العباس أحمد بن فهد العلّي الأستدي، ولد في سنة ٧٥٧ هـ، وتوفي سنة ٨٤١ هـ. وهو في طبقة تلاميذ الشهيد الأول وفخر المحققين، وكان مشايخه في الحديث: الفاضل المتقدم ذكره، والشيخ علي الخازن الفقيه، والشيخ بهاء الدين علي بن عبد الكريم<sup>(١)</sup>.  
 ويبدو أنَّ هؤلاء هم أساتذته في الفقه أيضاً، ولابن فهد مؤلفات فقهية معتبرة من قبيل: (المهذب البارع) وهو شرح (المختصر النافع) للسجق العلّي، وشرح (الإرشاد) للعلامة بنواعن (المقصري) وشرح أفتية الشهيد الأول، وقد اشتهر ابن فهد بالأخلاق والسلوك ولله كتاب مشهور في هذا المجال هو (عدة الداعي).

٢٠ - الشيخ علي بن هلال الجزائري، وقد كان زاهداً تقىً، جاماً للسمقول والمنقول، وكانأساتذة في الرواية ابن فهد الحلي، ولا يبعد أن يكونأساتذة في الفقه أيضاً. وقيل: إنه كانشيخ الإسلام وزعيم الشيعة في زمانه، وكان المحقق الكركي تلميذه، وقد مدحه بوصفه فقيهاً وشيخاً للإسلام، كما درس ابن أبي جمهور الأحسائي الفقيه عنده أيضاً.

١ - الكنى والألقاب.



مرکز تحقیقات کتاب و پرورش علوم انسانی

## الدرس الرابع

### نبذة تاريخية عن الفقه والفقهاء (٣)

٢١ - الشیخ علی بن عبد العالی، المعروف بـ: (المحقق الكرکی) أو (المحقق الثاني) من فقهاء جبل عامل، وهو من كبار فقهاء الشیعة، أتم دراسته في الشام وال伊拉克، دخل إیران (على عهد الشاه طهماسب الأول) وشغل منصب شیخ الإسلام لأول مرة في إیران، وقد انتقل هذا المنصب بعد ذلك إلى تلميذه الشیخ علی المنشار والد الشیخ البهائی، ومنه انتقل إلى الشیخ البهائی، وقد كتب له الشاه طهماسب عهداً معروفاً خوّله فيه كامل العریة وجعله صاحب الكلمة النهائیة والبدیل عنه، وكتابه المعروف الذي يتعدد ذکرہ في الفقه كثيراً هو: (جامع المقاصد)، وهو شرح (القواعد) للعلامة العلی، كما أنه شرح وكتب حاشیة على (المختصر النافع) و(الشرائع) للمحقق، وبعض كتب العلامه الشهید الأول.

ادى مجيء المحقق الثاني إلى إیران وإقامة الحوزة في قزوین ومن تم في اصفهان، وتخریج الطلاب المتقدمین في الفقه إلى انتعاش إیران بوصفها حاضرة للفقه الشیعی للمرة الاولی بعد عهد الصدوقيین.

كانت وفاة المحقق الكرکی بين سنتات ٩٣٩ و٩٤١ هـ، وكانت دراسته لدى علی بن هلال العجزائري، الذي درس عند ابن فهد العلی، الذي درس عند تلاميذ الشهید الأول، مثل الفاضل المقداد، وعلیه يكون تلميذاً للشهید الأول بواسطتين،

كما أن نجل المحقق الكركي وأسمه الشيخ عبد العالى بن علي بن عبد العالى من فقهاء الشيعة أيضاً، وقد شرح الكركي كتاب (الارشاد) للعلامة، (الأفني) للشهيد الأول.

٢٢ - الشيخ زين الدين المعروف بـ(الشهيد الثاني) من (جبل عامل) وهو من أعاظم فقهاء الشيعة، وهو رجل موسوعي ذو معرفة بمختلف العلوم، ونجله صاحب (المعالم) من مشاهير علماء الشيعة، وجده السادس اسمه صالح درس عند العلامة الحلى ويبدو أنه كان من أهالى طوس، فقد كان يوقّع أحياناً بـ(الطوسى الشامي)، ولد في سنة ٩٦٦ هـ، واستشهد في سنة ٩٦٦ هـ، وقد سافر إلى بلدان كثيرة فجاء مصر ودمشق والحجاج وبيت المقدس والعراق واسطنبول، ودرس عند الكثير من الأساتذة فقد أحسوا عدد أساتذته فبلغوا اتنى عشر من أهل السنة فقط، وحاز من كل علم على شيءٍ فقد كان مصافاً إلى الفقه والأصول عالماً بالفلسفة والصرفان والطب والفلك أيضاً، وكان زاهداً تقياً، وذكر تلاميذه في ترجمته: أنه كان يحمل الحطب ليلاً لكسب الرزق لأسرته وفي الصباح يباشر التدريس، وقد درس برهة من الزمن على المذاهب الخمسة: (الجعفري والحنفي والشافعى والحنفى والمالكى)، وله مؤلفات كثيرة أشهرها في الفقه (شرح اللمعة) للشهيد الأول، (وأسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام) للمحقق الحلى، وقد درس عند المحقق الكركي (قبل مجيء الأخير إلى إيران، ولم يأت الشهيد الثاني إلى إيران).

أحمد بن محمد الأردبili، المعروف بـ(المقدس الأردبili) مثال الزهد والتقوى وهو في الوقت نفسه من فقهاء الشيعة ومحققيهم، وقد أقام في النجف وعاصر الدولة الصفوية، قيل: إن الشاه عباس ألح عليه أن يجيء إلى إصفهان فلم يقبل، وكان الشاه عباس شديد التوّق إلى أن يراجعه المقدس الأردبili حتى حصل ذلك، إذ اتفق ذات يوم أن هرب شخص من إيران إلى النجف بسبب خطيبة ارتكبها، فطلب من المقدس الأردبili أن يشفع له عند الشاه عباس، فكتب المقدس رسالة إلى الشاه عباس بهذا المضمون: (ألا فليعلم من عباس باني الدولة الموشكة على

الزوال أن هذا الرجل إن كان ظالماً في بداية أمره فقد أصبح مظلوماً، فلو عفت عن خططيته (ربما) عفا الله سبحانه عن (جزء) من خططيتك، عبد ملك الولاية أحمد الأردبيلي).

فكتب الشاه عباس في الجواب: (كلي فخر بأن أجيبي إلى كل ما طلبتموه مني، وأرجو أن لا تعمونني من دعائكم لي بالخير والسداد. كلب ساحة علي، عباس)<sup>(١)</sup>.

أدى امتناع المقدس الأردبيلي عن المعجب إلى إيران إلى انتعاش حوزة النجف بوصفها حاضرة أخرى في قبال إصفهان، كما أدى امتناع الشهيد الثاني ونجله الشيخ حسن صاحب (المعالم) وابن بنته السيد محمد صاحب (المدارك) عن الهجرة من جبل عامل إلى إيران إلى استمرار حوزة الشام وجبل عامل، ولأجل العجلولة دون الوقوع في معدنور البقاء في إيران فقد آثر صاحب (المعالم) وصاحب (المدارك) عدم زيارة الإمام الرضا<sup>عليه السلام</sup> برغم الشوق الذي كان يلتحّ عليهما في زيارته.

ولا علم لي حالياً من درس المقدس الأردبيلي الفقه أو أين درسه، والذي نعرفه: أنه درس الفقه عند تلاميذ الشهيد الثاني، كما أن نجل الشهيد الثاني صاحب (المعالم) وابن بنته صاحب (المدارك) قد درساً عنده في النجف، وقد ورد في كتاب حياة جلال الدين الدواني: (إن الملا أحمد الأردبيلي، ومولانا عبد الله الشوشري، ومولانا عبد الله الإيزيدي، والخواجة أفضل الدين تركه، والميزرا فخر الدين الهمامي، والشاه أبي محمد الشيرازي، ومولانا الميرزا جان، ومير فتح الشيرازي، قد درسوا بأجمعهم عند الخواجة جمال الدين محمود الذي درس عند المحقق جلال الدين الدواني)<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن المقدس الأردبيلي قد درس المعقول عند الخواجة جمال الدين محمود، دون المنقول.

١ - إن هذه القصة وإن كانت مقتولة عن المصادر الموثقة ولكن يمكن الخدشة فيها بالاضفات إلى سنة وفاة المحقق الأردبيلي، وتربع الشاه عباس على العرش، فلا بد من التحقيق فيها.

٢ - حياة جلال الدين الدواني، بقلم الناصل المعتبر السيد علي الدواني.

وكانت وفاة المقدس الأردبيلي في النجف سنة ٩٩٣ هـ، ونذكر من كتبه المعروفة في الفقه (شرح الإرشاد) و(آيات الأحكام). وقد أولى الفقهاء أهمية كبيرة لرأيه الدقيقة.

٤٤ - الشيخ بهاء الدين محمد العاملی، المعروف بـ(الشيخ البهائی) وهو من (جبل عامل) أيضاً، جاء في صغره إلى إيران برفقة والده الشيخ حسين بن عبد الصد الذي درس عند الشهید الثانی، وقد سافر الشيخ البهائی إلى كثير من البلدان ودرس الكثير من العلوم المختلفة عند الكثير من الأساتذة، فساعدته ذكاؤه وعبريته على أن يكون رجلاً موسوعياً وأن يصنف في مختلف العلوم، فقد كان أدبياً وشاعراً وفيلسوفاً ورياضيًّا ومهندساً وفقهاً ومسرّاً، كما كان لديه شيء من علم الطب، وهو أول شخص ألف كتاباً يحتوي على دورة كاملة في أحكام الفقه غير الاستدلالي (رسالة عملية) باللغة الفارسية وهو المعروف بـ(الجامع العباسي).

لم يكن الشيخ البهائی متخصصاً في الفقه، ولذا لم يصنف في عداد الفقهاء المتقدمين، إلا أنه درس الكثير من التلاميذ مثل الملا صدر المتألهین الشیرازی، والملا محمد تقی المجلسی الأول والد المجلسی الثاني صاحب كتاب (بحار الانوار)، والمحقق السبزواری، والفضل الجواد صاحب (آيات الأحكام)، وقد سبق أن أشرنا إلى أن منصب (شيخ الإسلام) في إيران قد انتقل من المحقق الكرکی إلى الشيخ علي المنشار والد زوجة الشيخ البهائی، ومنه إلى الشيخ البهائی كما كانت زوجة الشيخ البهائی سيدة فاضلة وفقیہة، ولد الشيخ البهائی عام ٩٥٣ هـ، وكانت وفاته عام ١٠٣٠ أو ١٠٣١ هـ، وكان الشيخ البهائی رحالة، فقد سافر إلى مصر والشام والعجاز والعراق وفلسطين وأذربایجان وهرات.

٤٥ - الملا محمد باقر السبزواری، المعروف بـ(المحقق السبزواری)، من أهالی سبزوار، درس في مدارس إصفهان الفقهية والفلسفية فصار جاماً للسعقول والمنقول، يذكر اسمه في الكتب الفقهية كثيراً، ومن كتبه الفقهية المعروفة: (الذخیرة) و(الکفایة)، كما كتب حاشية على كتاب (الإلهیات) من (الشفاء) لأبی

علي بن سينا، توفي عام ١٠٩٠ هـ. وقد درس عند الشيخ البهائي والمجلسي الأول.

٢٦ - السيد حسين الخوانساري المعروف بـ: (المحقق الخوانساري) درس في مدارس إصفهان أيضاً، فكان جاماً للمعقول والمنقول، وقد تزوج من أخت المحقق السبزواري، وكتابه المعروف في الفقه (مشارق الشموس) وهو شرح لكتاب (الدروس) للشهيد الأول، وقد توفي المحقق الخوانساري عام ١٠٩٨ هـ، وكان معاصرأً للمحقق السبزواري والملا محسن الفيض الكاشاني والملا محمد باقر المجلسي، والأخرين من كبار المحدثين.

٢٧ - جمال المحققين المعروف بـ: (السيد جمال الخوانساري) نجل السيد حسين الخوانساري المذكور آنفأ، وكان كأبيه جاماً للمعقول والمنقول، وله حاشية معروفة على (شرح اللمعة) وحاشية مختصرة على (طبيعت الشفاء) لابن سينا، طبعت في طهران مع الطبعة الحجرية لحاشية (الشفاء)، وقد كان السيد جمال الدين أستاذأً للسيد مهدي بحر العلوم بواسطتين؛ لأنه أستاذ السيد إبراهيم القزويني أستاذ نجده السيد حسن القزويني أحد أستاذيد بحر العلوم.

٢٨ - الشيخ بهاء الدين الإصفهاني المعروف بـ: (الفاضل الهندي)، وكان جاماً للمعقول والمنقول أيضاً، شرح قواعد العلامة في كتابه الموسوم بـ: (كشف اللثام) ومنه اشتهر بـ: (كافش اللثام)، وقد اهتم الفقهاء بآرائه كثيراً، وقد توفي الفاضل الهندي عام ١١٣٧ هـ، في خضم فتنة الأفغان.

٢٩ - محمد باقر بن محمد الأكمل البهبهاني، المعروف بـ: (الوحيد البهبهاني)، درس عند السيد صدر الدين الرضوي القمي شارح (الواافية) وتلميذ السيد جمال الدين الخوانساري المذكور آنفأ.

عاش الوحديد البهبهاني في الفترة التالية للنصر الصفوی، فقد زالت مركبة حوزة إصفهان بزوال الدولة الصفویة حيث هاجر بعض العلماء والفقهاء - ومن بينهم السيد صدر الدين الرضوي القمي أستاذ الوحديد البهبهاني - إلى العتبات المقدسة بسبب فتنة الأفغان.

أقام الوحيد البهبهاني في كربلاء وجعلها مركزاً للحوza، فدرس الكثير من التلاميذ المتقدمين، مثل: السيد مهدي بحر العلوم، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والميرزا أبو القاسم القمي صاحب كتاب (القوانين)، والعاج ملا مهدي التراقي، والسيد علي صاحب (الرياض)، والميرزا الشهيد مشهدی، والسيد جواد صاحب (مفتاح الكرامة)، والسيد محسن الأعرجي.

ومضافاً إلى ذلك فقد بذل الوحيد البهبهاني جهوداً كبيرة في الدفاع عن حياض الاجتهد مقابل الأخباريين الذي نشطوا آنذاك بقوة، مما أدى إلى اندحار الأخباريين على يده، وأدى إلى اشتئاره وتسميه بـ(أستاذ الكل).

وقد بلغ به التقوى حد الكمال، وكان تلاميذه يكتون له احتراماً عميقاً. كما أن الوحيد يمثّل بصلة القرابة إلى المجلسي الأول، فهو من أحفاده عن طريق البنات (بعدة وسانط طبعاً)، فإن جدة الوحيد البهبهاني واسمه (آمنة بيك) هي بنت المجلسي الأول وزوجة الملا صالح المازندراني، وكانت فاضلة وفقية وبرغم أن زوجها كان عالماً فاضلاً إلا أنها كانت تساعده أحياناً في حل بعض المعضلات العلمية.

٣٠ - السيد مهدي بحر العلوم، تلميذ الوحيد البهبهاني المفضل، وكان فقيهاً كبيراً، ولهم مخطوطة لفقهيّة معروفة، وقد اهتم الفقهاء بآرائه، وحاز احترام الشيعة بسبب درجاته الروحية والمعنوية، حتى عُدَّ تالياللّمعصوم، إذ تُقلّت عنه الكثير من الكرامات، فكان كاشف الغطاء - الآتي ذكره - يصح تراب نعله بعنك عصامته، ولد بحر العلوم في عام ١١٥٤ هـ، أو ١١٥٥ هـ، وكانت وفاته في عام ١٢١٢ هـ.

٣١ - الشيخ جعفر كاشف الغطاء، تلميذ الوحيد البهبهاني، وتلميذ السيد بحر العلوم، وهو عربي وفقهه حاذق و Maher، وكتابه الفقهي المعروف (كشف الغطاء)، عاش في النجف ودرس الكثير من الطلاب، نذكر من تلاميذه السيد جواد صاحب (مفتاح الكرامة)، والشيخ محمد حسين صاحب (جواهر الكلام) وله أربعة أبناء كلهم من الفقهاء، وقد عاصر فتح علي شاه وأثنى عليه في مقدمة (كشف الغطاء)،

وكانت وفاته في عام ١٢٢٨ هـ، ولكافل الفطاء آراء فقهية دقيقة وعميقة، ولا يذكره الفقهاء إلا بالتعظيم والتجليل.



مرکز تحقیقات کتاب و پرورش علوم انسانی

## الدرس الخامس

### نبذة تاريخية عن الفقه والفقهاء (٤)

٢٢ - الشيخ محمد حسين، صاحب كتاب (جواهر الكلام)، وهو: شرح لكتاب (شرائع الإسلام) للمحقق العلوي، ويمكن عدّه دائرة معارف في فقه الشيعة؛ إذ ليس هناك من الفقهاء من يرى نفسه مستغنياً عنه، وقد طبع طباعة حجرية مراراً عديدة، ويجري حالياً طبعه طباعة حديثة بالقطع الوزيري في حوالي خمسين مجلداً، يحتوي الواحد منها على أربعونة صفحة، فيكون مجموع صفحات الكتاب حوالي عشرين ألف صفحة، ويعتبر كتاب (الجواهر) من أعظم الكتب الفقهية لدى المسلمين، ومن خلال الالتفات إلى أن كل سطر من هذا الكتاب يحتوي مطلباً علمياً يستغرق فهمه مدة طويلة، يمكن تصور عظم الجهد المبذول في تأليف هذا الكتاب الذي يحتوي على هذا الكم الهائل من الصفحات، فقد أمضى مؤلفه ثلاثين سنة كاملة في تصنيفه، مما هذا الكتاب إلا شاهد على عبرية المؤلف وصبره وتقانيه في عمله.

وقد درس صاحب الجواهر على يد كاشف الغطاء، وكان السيد جواد العاملي صاحب (مفتاح الكرامة) تلميذاً تلميذه، وقد أقام حوزة كبيرة في النجف، تخرج منها الكثير من التلاميذ، وصاحب مفتاح الكرامة عربي، وقد نال المرجعية العامة في زمانه، وكانت وفاته سنة ١٢٦٦ هـ، في بداية تربع (ناصر الدين شاه) على العرش في إيران.

٢٣ - الشیخ مرتضی الائصاری یعود نسبه إلى جابر بن عبد الله الائصاري، أحد أصحاب رسول الله ﷺ الكبار، ولد في مدينة ذي قول، ودرس عند والده حتى بلغ العشرين من عمره، توجه بعدها مع أبيه إلى العتبات المقدسة، وحينما رأى العلماء آثار النبوة والذکاء باديه عليه، طلبوا من أبيه أن يقيمه، فمكث في العراق أربع سنوات درس فيها على يد كبار الأساتذة، عاد بعدها إلى وطنه بفضل سلسلة من العوادات المريمة، ليعود أدراجه إلى العراق من جديد ويدرس فيه مدة سنتين، ثم عاد إلى إيران مقرراً أن يستفيد من علمائها، فتوجه إلى مشهد المقدسة، ولكنه ما أن بلغ مدينة كاشان حتى التقى فيها الحاج ملا أحمد الزراقی صاحب كتابی (مستند الشیعة) و(جامع السعادات)، وهو نجل الحاج ملا مهدي الزراقی، ثم أكمل مسیرته إلى مشهد وأقام فيها خمسة أشهر كما سافر الائصاري إلى إصفهان وبروجرد، وكان الهدف من جميع أسفاره التعرف على الأساتذة والاستفادة من علومهم، ثم توجه للمرة الأخيرة إلى العتبات المقدسة حوالي ١٢٥٢ هـ أو ١٢٥٣ هـ، وهناك أخذ يمارس التدريس حتى آلت إليه المرجعية العامة بعد رحيل صاحب الجواهر.

لقب الشیخ الائصاري بخاتم الفقهاء؛ لما تمعن به من عمق النظر ودقة الفكر، فأدخل علم الأصول وبقى علم الفقه مرحلة جديدة، وله إیداعات في هذين العلمين لم يسبقها إليهما غيره، وقد عُذّكتاباه (الرسائل) و(المکاسب) من المناهج الدراسية في الموزة، وأن العلماء الذين جاءوا بعده يعتبرون من طلاب مدرسته، وقد كتب العلماء شروحًا عديدة على كتبه، فكان هو الوحيد من بين العلماء الذين شرحت مؤلفاتهم بعد المحقق العلیی والعلامة الشهید الأول.

وكان الشیخ الائصاري نموذجاً في الزهد والتقوى، وقد رویت عنه الكثير من المواقف بهذا الشأن، وكانت وفاته سنة ١٢٨١ هـ، في النجف الأشرف، ودفن فيها.

٣٤ - الحاج میرزا محمد حسن الشیرازی، المعروف بـ(المیرزا الشیرازی الكبير)، بدأ دراسته في إصفهان، وتوجه بعدها إلى النجف الأشرف، وحضر حلقة صاحب الجواهر، ثم درس على يد الشیخ الائصاري، وكان من تلاميذه البارزين،

وقد آلت إليه المرجعية بعد وفاة الشيخ الأنصاري، ودامت مرجعيته قرابة ٢٣ سنة، وهو رائد ثورة (التباك) الشهيرة التي أثّرها معاهدة التبّاك الاستعمارية، وقد درس الكثير من التلاميذ على يديه من قبيل: الأخوند محمد كاظم الخراساني، والسيد محمد كاظم الطباطبائي البزدي، وال حاج آغا رضا الهمداني، وال حاج العيرزا حسين السبزواري، والسيد محمد الفشاركي الإصفهاني، والميرزا محمد تقى الشيرازي وغيرهم.

ولم يبق من كتبه ما يؤثر عنه<sup>(١)</sup>.

٣٥ - الأخوند الملا محمد كاظم الخراساني، ولد عام ١٢٥٥ هـ، في مشهد المقدسة في عائلة غير معروفة، هاجر في سن الثانية والعشرين إلى طهران، ودرس قليلاً من الفلسفة، ثم توجه إلى التّجف الأشرف إلا أنه لم يدرك سوى ستين من درس الشيخ الأنصاري فكانت أكثر دروسه على يد الميرزا الشيرازي، وقد هاجر الميرزا الشيرازي إلى سامراء سنة ١٢١٩ هـ، وأقام فيها إلا أن الأخوند الخراساني لم يفارق التّجف، وأسس لنفسه فيها حوزة مستقلة، فكان من المدرسين الناجحين، فحضر عنده حوالي ألف ومتى طالب، نال حوالي مائتين منهم درجة الاجتهداد، نُئِّدُ منهم في العصر الأخير المرحوم السيد أبو الحسن الإصفهاني، والشيخ محمد حسين الإصفهاني، وال حاج السيد حسين البروجردي، والمرحوم الحاج حسين القمي، والمرحوم الشيخ ضياء الدين العراقي، وأكثر ما اشتهر الأخوند في علم الأصول، وقد كتب كتابه (كفاية الأصول) من المناهج الدراسية المهمة، وقد كتبت عليه شروح كثيرة، وهو الذي أقى بضرورة المشروطة والدستور، فكان نظام المشروطة والدستور في إيران مديناً له، وكانت وفاته سنة ١٣٢٩ هـ.

٣٦ - الحاج ميرزا حسين الثنائي، وهو من أكابر الفقهاء والأصوليين في القرن الرابع عشر الهجري، وقد درس على يد الميرزا الشيرازي، والسيد محمد الفشاركي

١ - طبع بعثته بقلم المولى علي الروزدري محققاً من قبل مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في قم عام ١٤٠٩ هـ، في ثلاثة مجلدات. (المترجم).

الإصفهاني الائف ذكرهما، فلذا أستاذًا مرموقاً، وكانت أكثر شهرته في علم الأصول، عارض المرحوم الأخوند الخراساني علمياً وجاء بأراء جديدة في علم الأصول، وقد درس على يده الكثير من علماء عصرنا، وله كتاب قيم باللغة الفارسية عنوانه (تنزيه الأمة) أو (الحكومة في الإسلام) دافع فيه عن المنشروطة والمتبنيات الإسلامية، وكانت وفاته سنة ١٣٥٥ هـ، في النجف الأشرف.

### دراسة إجمالية

ذكرنا ستة وثلاثين اسمًا من وجوه فقهاء ما بعد عصر الفيفية الصغرى، أي منذ القرن الثالث الهجري إلى يومنا هذا، حيث تقرب من نهاية القرن الثالث للهجرة، وقد ذكرنا أسماء تحضى بشهرة كبيرة في عالم الفقه والأصول، وتتردد في الكتب والدروس كثيراً، كما تعرضنا ضمناً إلى أسماء أخرى أيضاً، ومن مجموع ما ذكرنا تتضح الأمور الآتية:

١ - إن حياة الفقه لم تقطع أبداً منذ القرن الثالث إلى يومنا هذا، فهي ذات حلقات متراقبة، فقد قامت العozات العلمية طوال هذه الأحد عشر قرناً ونصف بلا توقف، ولم تتفصل عرى الترابط بين التلميذ والأستاذ طيلة هذه المدة، فمثلاً لو بدأنا بأستاذنا المرحوم آية الله البروجردي، لأمكننا بيان سلسلة أستاذه في الفقه لنرتفع بها إلى عصر الأئمة الأطهار عليهم السلام، وبيدو أن هذه الحياة العلمية المستمرة طيلة هذه القرون ليس لها أي وجود في غير الحضارة الإسلامية، نعم ربما شاهدنا حضارات أكبر عمراً، إلا أن سلسلتها لم تكن من الاتصال والترابط بال نحو الذي نشاهد في الفقه الإسلامي فان سائر الحضارات واجهت في الأثناء فترات انتقطاع وانقسام في عراها وأواصرها.

وكما تقدم فانتا لم نبدأ بالقرن الثالث المقارن للفيفية الصغرى بوصفه بداية لحياة الفقه الشيعي لأن ما قبل هذه المدة كانت فترة تواجد الأئمة الأطهار عليهم السلام مما جعل الفقهاء الشيعة في الظل، فلم يكن لهم استقلال في الرأي، والا فان بداية الاجتهاد

والتفقه وتأليف الكتب الفقهية بين الشيعة يعود إلى عهد الصحابة، فقد تقدم أن قلنا ان أول كتاب ألفه علي بن أبي رافع (أخو عبيد الله بن أبي رافع كاتب أمير المؤمنين عليه السلام وخازنه).

٢ - خلافاً لما يتصوره بعض فان العلوم الشيعية ومنها الفقه لم تصنف على يد الفقهاء الایرانيين فقط، بل أسمهم في بناء هيكل المعارف الشيعية الایراناني وغيره، فحتى ما قبل القرن الهجري العاشر وظهور الصفوية كانت الغلبة في العلوم لعناصر غير ایرانية، ولم تكن الغلبة للایرانيين إلا في منتصف العهد الصفوی.

٣ - كما أن إيران قبل العهد الصفوی لم تكن حاضرة للفقه، ففي البداية كانت بغداد من الحواضر الفقهية، ثم انتقلت الموزة إلى النجف على يد الشيخ الطوسي، وبعد برهة تأسست حوزة في جبل عامل (جنوب لبنان)، وبعدها ومقارنا الشرط منها كانت الحلّة وهي مدينة صغيرة في العراق حاضرة للفقه، وكانت حلب (إحدى المدن السورية) مركزاً للفقهاء المظار أيضاً، فلم تغادر إيران من الحواضر الفقهية إلا في العهد الصفوی، حيث انتقلت المركزية الفقهية إلى اصفهان، وفي تلك الآونة بادر المقدس الأرديبيلي وغيره من أكابر العلماء إلى إحياء حوزة النجف التي استمرت حتى يومنا هذا، ففي القرون الأولى لم تكن من مدن إيران سوى مدينة قم من حواضر الفقه الاسلامي، إذ أقام فقهاء من قبيل علي بن باطبيه ومحمد بن قولويه حوزة فقهية فيها مقارنة للحوزة التي كانت قائمة آنذاك في مدينة بغداد، وقد بادر الميرزا أبو القاسم القمي صاحب (القوانين) إلى إحياء حوزة قم في العهد القاجاري، وجددها للمرة الثالثة المرحوم الشيخ عبد الكريم العاثري البزدي عام ١٢٤٠ أي قبل حوالي ست وخمسين سنة، وتعد الآن ثانى أكبر الحوزات الفقهية لدى الشيعة، وعليه فقد كانت بغداد، وبرهة النجف، ومدة جبل عامل (البنان)، وقارة (الحلّة) العراق، وأحياناً اصفهان، وعهوداً قم، حواضر للفقه ونشاط الفقهاء، كما أقيمت بعد العهد الصفوی حواضر علمية كبيرة في مدن إيران الأخرى، من قبيل مشهد وشيراز ويزد وكاشان وتبريز وزنجان وقزوين وتون (فردوس العالية)، إلا أنه لم يكن أي

منها - سوى قم واصفهان ولمدة قصيرة كاشان - من العواضر التي ارتادها الفقهاء البارزون والرموقون، ولم تعد من الحوزات الفقهية الراقية، إلا أن أكبر شاهد على وجود النشاط العلمي والفقهي في هذه المدن المدارس البدعية ذات الآثار التاريخية الموجودة فيها، مما يدل على هبوب رياح العلم العاتية فيها.

٤ - لقد كان لفقهاء جبل عامل دور هام في مسار الدولة الصفوية في إيران، فكلنا نعلم أن الصفوين ما هم إلا مجموعة من مشايخ الطريقة، فلولا الأسلوب الفقهي - الذي جاء به فقهاء جبل عامل من خلال تأسيس العواضر الفقهية في إيران مما ترك أثره في تعديل مسار الدولة الصفوية التي بدأت أعمالها معتمدة سنن شيوخ الطريقة - لأدى الأمر إلى ما آلت إليه الأوضاع في تركيا أو الشام على يد العلميين، إذن فقد كان لفقهاء جبل عامل من قبيل المحقق الكركي والشيخ البهاني وغيرهما فضل كبير على الشعب الإيراني من خلال تأسيسهم الحوزة الفقهية في اصفهان.

٥ - قال شكيب أرسلان: (إن التشيع في جبل عامل أقدم زماناً من التشيع في إيران) وهذا من الأدلة القطعية على رد من يدعى أن التشيع من صنع بنيات أفكار الإيرانيين، ويرى بعض أن التشيع في لبنان ظهر على يد الصحابي والمجاهد الكبير أبي الففاري عليه السلام<sup>(١)</sup>، فقد بادر أبو ذر - إبان اقامته في الشام التي كانت آنذاك تشمل جميع لبنان أو أجزاء واسعة منها - إلى جانب معارضته لمعاوية وسائر الأمويين بسبب اكتنافهم الذهب والفضة إلى تبليغ مذهب أهل البيت الأطهار عليهم السلام.

---

١ - عن موضوع في صحيفة كلية الآلهيات في مشهد، لواعظ زادة، عنوانه: (جولة في عدد من البلدان الإسلامية العربية) نقلًا عن كتاب (جبل عامل في التاريخ).

## الدرس السادس

### الأبواب الفقهية (١)

ولكي نتعرف على الفقه باختصار، لا بد لنا من التعرف على أبوابه ورؤوس مسائله، وقد سبق أن ذكرنا أن دائرة الفقه واسعة جداً، لأنها تحتوي على جميع الموضوعات الواقعة في دائرة الأحكام الإسلامية.

فلا يخرج من الفقه من بين التعاليم الإسلامية سوى العلوم الإسلامية والأخلاقية والتربوية، وإن ما يتعرض له فقهياً يتعرض له حالياً في علوم عديدة ومتعددة ويتم التحقيق فيه ودراسته.

وقبل كل شيء نطرح هذا السؤال: هل قسم المسائل الفقهية الواسعة تقسيماً قائماً على أساس صحيحة أم لا؟

والجواب - مع بالغ الأسف - : كلا فإن التقسيم المعروف والمتداول بأيدينا هو التقسيم الذي أفاده المحقق الحلي في كتابه (شرائع الإسلام) وأضاف إليه الشهيد الأول في كتاب (القواعد) بعض التوضيحات، والعجيب أن الفطاحل من شراح كتاب (شرائع الإسلام) كالشهيد الثاني في كتابه (مسالك الأفهام) وحفيده السيد محمد في كتابه (مدارك الأحكام)، والشيخ محمد حسن التجففي في كتابه (جواهر الكلام) لم يقدموا أي تفسير أو توضيح حول تقسيم المحقق هذا برغم أن الشهيد الأول في كتاب (اللمعة الدمشقية) لم يسلك طريقة المحقق في تقسيمه.

وعلى أي حال فقد قسم المحقق أبواب الفقه إلى أربعة أقسام: العبادات، والعقود، والآيقاعات والأحكام.

وذلك لأن أعمال الإنسان لا تخلو، إما أن يشترط فيها قصد القربة بأن يأتي بها المكلف خالصة لوجه الله، فلو جاء بها لغرض آخر كانت باطلة ولا بد من إعادتها، وإما لا يشترط فيها ذلك.

وال الأول داخل في قسم العبادات كالصلوة والصوم والخمس والزكاة والحج وغيره.

أما النوع الثاني وهو ما لا يشترط فيه قصد القربة فهو على قسمين: إما أن لا يتوقف على إجراء صيغة معينة، أو أنه يتوقف عليها، فإن لم يتوقف عليها دخل قسم الأحكام كالارث والحدود والدييات وغيرها.

وأما إذا توقف على إجراء الصيغة فهو على قسمين: إما أن يتوقف إجراء الصيغة على طرفين: أحدهما يتولى الإيجاب، والآخر القبول، وإما أن يتوقف على طرف واحد فقط، والأول هو العقود، كالبيع والاجارة والنكاح، والثاني هو الآيقاعات، كالابراء والطلاق والعتق.

وستبحث فيما بعد هذا التقسيم وسائر التقسيمات الأخرى.

وبهذا التقسيم يكون المحقق العلي قد صنف المسائل الفقهية في تسعينية وأربعين بابا، عشرة منها في (العبادات)، وخمسة منها في (العقود) وأحد عشر منها في (الآيقاعات)، واثني عشر منها في (الأحكام).

وفي نهاية هذا الكتاب سيتضح ما في هذا التقسيم من الاشكال. هذا، وقد جرت عادتهم في القرنين الأول والثاني للهجرة على الاقتصار على كتابة بعض الأبواب الفقهية، فنواجه في كتب التراجم مثلاً إن لفلان كتاباً في (الصلوة) أو (الاجارة) أو (النكاح)، ولما أخذ العلماء في المصور اللاحقة في تصنيف الموسوعات الفقهية الشاملة لجميع أبواب الفقه، ساروا على الطريقة القديمة نفسها، فأخذذوا يسمونا لأبواب الفقهية في موسوعاتهم الفقهية فيقولون مثلاً: (كتاب الصلاة)

و(كتاب الحج) بدلاً من قولهم: (باب الصلاة) و(باب الحج).  
والآن ندخل في بيان الأبواب الفقهية، سائرتين على الترتيب الذي انتهجه  
المحقق الحلي في كتاب (شرائع الإسلام).

## العبادات

وقد ذكر المحقق عشرة كتب للعبادات، وهي كالتالي:

١ - كتاب الطهارة: والطهارة على قسمين: الطهارة من الخبث أو القذارة الظاهرية المارضة على الجسم، والطهارة من العحدث أو القذارة المعنوية الطبيعية.  
أما الطهارة من الخبث فعبارة عن: تطهير الجسم والثوب وغيرهما من عشرة أشياء ينطبق عليها عنوان التجassات من قبيل: البول، والغائط، والدم، والمني والميّة وغيرها.

وأما الطهارة من العحدث فهي عبارة عن: الوضوء والغسل والتيمم التي تشرط في العبادات من قبيل: الصلاة والطواف، وتستنقض بفعل مجموعة من الأعمال الطبيعية كالنوم والبول والجناة وغيرها.

٢ - كتاب الصلاة: ويبحث فيه حول الصلاة اليومية الواجبة، وصلاة العيددين وصلة الميت والأيات والطواف، والصلاحة المستحبة من قبيل النوافل اليومية وغيرها، ويبحث أيضاً في شرائط الصلاة وأركانها ومقدماتها وموانئها وما يبطلها والخلل الواقع فيها، كما يبحث في أنواع الصلاة حضر أو سفر، وفرادي أو جماعة، وأداء أو قضاء، على ما هو مفصل في الموسوعات الفقهية.

٣ - كتاب الزكاة: والزكاة نوع من دفع المال كضريبة تتعلق بستة أشياء: الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزيسب والبقر والقنم والابل، ويبحث الفقه في شرائط الزكاة بهذه الأمور التسعة، ومقدار الزكاة فيها، ومصارفها، وقد ذكر القرآن الكريم الزكاة - في غالب موارده - إلى جانب الصلاة، ولم يبين من مسائل الزكاة سوى مصارفها ومن يستحقها فقال: «إِنَّمَا الْمُصَدَّقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ»

**وَالْعَمَلِيَّةِ عَلَيْهَا وَالْمُؤْفَقَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الْرِّقَابِ وَالثَّدِيرِ مِنْ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ  
الشَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ خَيْرٌ»<sup>(١)</sup>.**

٤ - كتاب الخمس: وهو ضريبة مالية أيضاً تستوعب خمس المال، ويرى أبناء العامة اختصاص الخمس بالفنانين العرب، فيؤخذ خمسها ليوضع في بيت مال المسلمين ويصرف في المصالح العامة، أما الشيعة فيرون أن الفنانين العرب أحد الموراد التي يتعلّق بها الخمس، يضاف إليها، المساعدون والكتنوز، والمال العلال المختلط بالعراهم ولا يمكن تحديده أو معرفة صاحبه، والأرض التي يشتريها الذي من المسلمين، وما يستخرج بالغوص، وما زاد على مؤنة السنة. وبذلك يكون (الخمس)، عند الشيعة مالاً كثيراً، يمكنه أن يسد الجزء الأعظم من نفقات الدولة وميزانيتها.

٥ - كتاب الصوم: ولا بد للصائم أن يجتنب الطعام والشراب والجماع، وغمس الرأس في الماء، ودخول الغبار الغليظ في العقل، وبعض الأمور الأخرى، إذ يجب على كل مكلف بالغ ليس له عنده أن يصوم شهر رمضان في كل سنة قمرية، كما يستحب الصيام في غير شهر رمضان سوى العيددين: الفطر والأضحى، إذ يحرم فيما الصيام، واليوم العاشر من محرم لكرامة الصيام فيه.

٦ - كتاب الاعتكاف: الاعتكاف لغة: الاقامة في مكان معين، وأما في مصطلح الفقهاء فهو: عبادة يقيم فيها الإنسان ثلاثة أيام أو أكثر في المسجد صائماً، ولهذه العبادة أحكام وشروط مذكورة في الفقه، والاعتكاف في ذاته مستحب، ولكن إذا اعتكف شخص ومضى على اعتكافه يومان، وجب عليه إكمال اليوم الثالث، ولا بد أن يكون الاعتكاف في مسجد النبي ﷺ، أو مسجد الكوفة، أو مسجد البصرة، أو أن يكون - في الأقل - في المسجد الجامع في كل بلد، فلا يجوز الاعتكاف المساجد الصغيرة، وكان النبي ﷺ يعتكف آخر عشرة أيام من شهر رمضان.

٧ - كتاب العج: وهو عبارة عن المناسك المعروفة التي يقوم بها العجاج في مكة وأطراها، وعادة ما تصحبها العمرة، ومناسك العج كالآتي: الإحرام في مكة، والوقوف في عرفات، والمبيت في المشعر، ورمي جمرة العقبة، والتضحية، والحلق أو التقصير، والطواف، وصلاة الطواف، والسعى بين الصفا والمروة، وطواف النساء، وصلاة طواف النساء، ورمي الجمرات، والمبيت في منى.

٨ - كتاب العمرة: والعمرة حج نصف، ولكنه واجب على العجاج أيضاً، فلا بد أن يأتوا بالعمرة أولاً ثم يؤدوا مناسك العج.  
وأعمال العمرة كالآتي: إحرام من أحد المواقت، والطواف حول البيت، وصلاة الطواف، والسعى بين الصفا والمروة، والتقصير.

ولكي يرسخ ترتيب مناسك العمرة في أذهان الطلاب قام الشيخ البهائي <sup>هـ</sup> بنظمها في بيت من الشعر قال فيه:

(أطربت) للعمرة أجعل نهج  
(أو وار نحط رس طرمر) لعنج  
وبيانه على الترتيب الآتي:  
ألف: الإحرام.  
ط: الطواف.  
ر: ركتنا الطواف.  
س: السعي.  
ت: التقصير.

ومن مجموع هذه العروض على التوالي تتألف كلمة (اطربت) رمزاً لأعمال العمرة.

وأما مناسك العج فهي كالآتي:  
ألف: الإحرام.  
و: الوقوف في عرفات.  
و: الوقوف في المشعر العرام.

ألف: الافاضة من عرفات والمشعر إلى منى.

ر: رمي جمرة العقبة.

ن: النحر والتضحية.

ح: الحلق لمن كانت حجته الأولى، ويكتفى غيره التقصير أو تقليل الأضمار.

ط: طواف الحج.

ر: السعي بين الصفا والمروة.

ر: ركعًا طواف النساء.

م: المبيت في منى.

ر: رمي الجمرات.

وبذلك يكون مجموع مناسك الحج أربعة عشر، في حين أنها ثلاثة عشر، والسر في ذلك أن الشيخ البهانى عد الافاضة من عرفات والمشعر الحرام من المناسك المستقلة وال الحال أنها ليست كذلك.

٩ - كتاب الجهاد: وفيه يتم استعراض الحروب الاسلامية، فلما يحتويه الدين الاسلامي من المسؤوليات الاجتماعية كان الجهاد واقعا في صلب التعاليم الاسلامية.

والجهاد على قسمين: ابتدائي ودفعاعي، ويرى الفقه الشيعي أن الجهاد الابتدائي من مختصات المقصوم، وهو واجب على الرجال فقط، أما الدفعاعي فهو واجب في جميع الأزمنة سواء على الرجل والمرأة.

كما ينقسم الجهاد في تقسيم آخر إلى: الداخلي والخارجي، فلو خرج جماعة على الإمام المفترض الطاعة، كما صنع الخوارج وأصحاب الجمل وصفين، كان جهادهم واجبا أيضاً.

هذا وقد فصل الفقه أحكماء أهل الذمة وشروط مواطنة غير المسلمين في البلدان الاسلامية، والصلح بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول.

١٠ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: فيما أن الإسلام دين يعيش الواقع

الاجتماعي ومتطلباته، فإنه يرى أن المجتمع السليم أهم ما تؤكّد القوانين السماوية النازلة لاسعاد البشر، ومن هنا فقد أوجب على الجميع وظيفة مشتركة في الدفاع عن الفضيلة ومكافحة الرذيلة، وهو ما يذكر تحت عنوان (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وله شروط وضوابط مذكورة في الفقه الإسلامي وبذلك تكون قد ختمنا أبواب العبادات لندخل في أبواب العقود.



مرکز تحقیقات کودک و نوجوان اسلامی

## الدرس السابع

### الأبواب الفقهية (٢)

#### العقود

قال المحقق: (القسم الثاني العقود، وهو يشتمل على خمسة عشر باباً):

١ - كتاب التجارة: ويبحث فيه حول البيع والشراء والشروط التي لا بد من توفرها في الطرفين (البائع والمشتري)، وشروط العوضين، وشروط العقد، وصيغة المعاملة، وأنواع الشراء والبيع من قبيل: النقد، والتسهئة التي يكون المبيع فيه معجلاً والثمن مؤجلًا، والسلف وهو عكس التسهئة، إذ يكون فيها الثمن معجلاً والمبيع مؤجلاً، أما المعاملة التي يكون فيها الثمن والثمن مؤجلين فهي باطلة.  
كما يبحث في باب (البيع) حول المرابحة والمواضعة والتولية.

أما المرابحة فبأن يقوم شخص بمعاملة، ينقل فيها المبيع إلى المشتري، بزيادة معلومة على ثمنه.

وأما المواضعة فيعكسها، إذ ينقل فيها المبيع إلى المشتري، بعد نقص شيء من ثمنه الأصلي

وأما التولية فبأن ينقل المبيع إلى المشتري دون ربح أو خسارة.

٢ - كتاب الرهن: وفيه بيان لأحكام الرهن والارتهان.

٣ - كتاب المفلس: والمفلس هو من لا تفي أمواله بمقدار ديونه، فيمنعه

**الحاكم الشرعي من التصرف في أمواله، بغية إعادة أموال الدائنين - بقدر الامكان - إليهم.**

**٤ - كتاب الحجر: والحجر هو المنع والمراد منه هنا المنع من التصرف، ففي كثير من الموارد يمنع المالك الشرعي من التصرف في ماله برغم امتلاكه له ملكية تامة، من قبيل المفلس الذي تقدم ذكره، والطفل الذي لم يبلغ الحلم، والجنون، والسفه، والمريض مرض موته بالنسبة إلى وصيته فيما زاد على ثلث أمواله، وعلى قول آخر بالنسبة إلى معاملاته فيما زاد على الثلث أيضاً.**

**٥ - كتاب الضمان: وذلك بأن يضمن شخصاً آخر في وفاء دينه، وهناك فروق في حقيقة الضمان بين الشيعة والسننة، إذ يرى الفقه الشيعي: (أن الضمان عبارة عن انتقال الدين من ذمة المدين إلى ذمة الضامن)، فلا يحق للدائنين مطالبة المدين، بل عليه مطالبة الضامن فقط، فإذا كان الضامن قد ضمن المدين بطلب منه أمكنه الرجوع اليه ومطالبتنه بعد وفاة دينه، أما الفقه السنوي، فيرى الضمان عبارة عن: (ضم ذمة إلى ذمة أخرى) فيتحقق للدائنين مطالبة أيهما شاء.**

**كما بين (المحقق) أحكام العوالة والكفالة ضمن كتاب الضمان أيضاً.**

**٦ - كتاب الصلح: وفيه بيان أحكام المصالحة: والمراد من الصلح هنا غير الصلح في كتاب الجهاد، إذ أن الصلح في باب الجهاد عبارة عن العهود والمواثيق السياسية، أما الصلح في باب المقود فيتعلق بالأمور المالية والحقوق العرفية، وأن يكون مقدار الدين مجهولاً فتتم الصلح على مقدار معين، غالباً ما يكون الصلح موارد الدعاوى والخلافات.**

**٧ - كتاب الشركة: وهو أن يمتلك أكثر من شخص حقاً أو مالاً كارت ينتقل إلى الأبناء، فهم فيه شركاء مال مقسموه، أو أن يشترك شخصان أو أكثر في سيارة أو فرس أو أرض، أو يشتركان في حيازة شيء مباح كاحياء أرض موات وقد تحصل الشركة بشكل تلقائي قهري، كما لو اختلطت حنطة شخص بحنطة شخص آخر ولم يسكن فصلهما.**

والشركة على نحوين: عقدية وغير عقدية، وما تقدم كان من الشركة غير العقدية، أما العقدية فهي عبارة عن أن يبرم شخصان أو أكثر عهداً وعقداً لابعاد شركة فيما بينهما، من قبيل: الشركات التجارية أو الزراعية أو الصناعية، وللشركة العقدية أحكام كثيرة مذكورة في الفقه.

هذا، وتبيان أحكام القسمة في ضمن باب الشركة أيضاً.

٨ - كتاب المضاربة: وهي نوع من الشركة العقدية، إلا أنها ليست شركة بين شخصين أو أكثر، بل هي شركة بين المال والعمل، وذلك بأن يدفع شخص أو أكثر مالاً في التجارة ويقوم شخص أو أكثر بالعمل في التجارة، ولا بد قبل كل شيء من الاتفاق بشأن توزيع نسب الأرباح وإجراء صيغة عقد المضاربة، وأن ينعقد المشياق من الناحية العملية.

٩ - كتاب المزارعة والمساقاة: وهما نوعاً شركة شبيهة بالمضاربة فكلها نوع شركة بين المال والعمل، مع فارق أن المضاربة شركة بين المال والعمل الاتساع والتجارة، بينما المزارعة شركة بين المال والعمل في الزراعة، معنى: أن يتعاقد مالك الأرض والماء مع شخص آخر، ويتفقان على تقسيم الأرباح بينهما بنسب معينة، والمساقاة شركة بين المال والعمل في إدارة البستان كأن يتعاقد صاحب البستان مع شخص آخر ليقوم بسقي الأشجار وتشذيبها وسائر الأعمال الأخرى التي تساعد على إثمار الأشجار، ويحصل كل واحد منها على مقدار معين من الأرباح يتفقان عليه.

. ويلاحظ في الشركة بين المال والعمل سواء أكانت مضاربة أم مزارعة أم مساقاة: أن أي ضرر في المال يعود على صاحب المال ومن جهة أخرى فإن الأرباح غير مضمونة أيضاً، إذ من المحتمل أن تكون الأرباح قليلة، أو لا يكون ربح في البين أصلاً، ولو كان هناك ربح فانياً يحصل صاحب المال على نسبة منه قلت أو كثرت، وبذلك يتساوى صاحب المال مع العامل، فقد لا يحصل على ربح، بل قد يتعرض ماله إلى التلف.

ولكن في العالم المعاصر توصل البنوك إلى أرباحها عن طريق الربا، فتكون النتائج مضمونة على كل حال، سواء في الأعمال التجارية أم الزراعية أم الصناعية وسواء أكان هناك ربح أم لا، إذ في صورة عدم الربح يجبر العامل على سداد الدين وإن كلفه ذلك بيع داره وأثاثه، بينما لا يتضرر صاحب المال اطلاقاً، لأنَّه إنما جعل ماله ديناً في ذمة العامل على أساس النظام الربوي. وسيطالبه به على كل حال وإن تعرض للتلف بأجمعه.

وقد منع الإسلام الربا بشدة، فلم يسمح لصاحب المال أن يفرض العامل مالاً ويتقاضى عليه شيئاً من الربح.

١٠ - كتاب الوديعة: وهي أن يأخذ شخص مال شخص آخر ليستفيد من منافعه، والعارية والوديعة كلاهما نوع أمانة، ولكن مع فارق أن الوديعة يضعها الإنسان عند آخر لكي يحافظ عليها، فلا يحق له الاستفادة من منافعها بلا إذن من صاحبها، بخلاف العارية التي يدفعها الإنسان ليتغنى بها المستعير ويرجعها إليه، لأنَّه يغير الشخص ثوبه أو سيارته أو آنيته لآخر.

١٢ - كتاب الإجارة: والإجارة نوعان، الأول: أن يؤجر شخص عيناً يمتلكها مقابل مال يسمى بـ(مال الإجارة)، كما لو أجر شخص داره أو سيارته أو ثوبه، والثاني: أن يؤجر الإنسان نفسه بأن يتهدى لشخص بعمل مخصوص كخياطة ثوب أو حلقة شعر أو بناء دار وغير ذلك بأجرة معينة.

والإجارة تشبه البيع من جهة حصول المبادلة فيها، مع فارق أن البيع مبادلة مال بعين خارجية، في حين أن الإجارة مبادلة مال بمنافع تلك العين الخارجية، ويسمى العوضان في البيع (العين المؤجرة) و(مال الإجارة)، كما أن هناك جهة اشتراك بين الإجارة والعارية، إذ أن المستأجر والمستعير ينتفعان بالعين مع فارق أن المستأجر - بحكم دفعه مال الإجارة - يمتلك منافع العين، أما المستعير فلا يمتلك المنافع، فليس له سوى حق الانتفاع.

١٣ - كتاب الوكالة: من جملة ما يحتاجه الإنسان أن ينوب عنه غيره أحياناً

في قضاء أعماله التي لا بد من ابرامها في صيغة عقد أو ايقاع. كأن يوكل شخص آخر لينوب عنه في اجراء عقد بيع أو اجارة أو عارية أو وديعة أو وقف أو طلاق، والذي يستنيب شخصا للقيام بهذه الأمور يسمى بـ(الموكل)، والذي يقوم بهذه الأعمال يسمى (الوكيل)، وأما العملية نفسها فتسمى بـ(الوكالة).

١٤ - كتاب الوقف والصدقات: والوقف يعني اخراج الشخص ماله عن ملكه وجعله إياه خالصا لمورد معين، وقد قيل في تعريفه: (تعييس المين وتسبييل المنفعة)، وعندما تكون العين غير قابلة للنقل، بينما تكون منافتها عاممة، وهناك اختلاف في اشتراط تصد القرية في الوقف، والذي دعا (المحق) إلى ادراج الوقف ضمن أبواب المقدود دون العبادات هو عدم اشتراطه قصد القرية فيه.

والوقف على قسمين: وقف خاص، ووقف عام، ولكل واحد منهما أحكام مفصلة.

١٥ - كتاب السكنى والعبس: وهو شبيهان بالوقف مع فارق أن (الوقف) عبارة عن حبس عين مال إلى الأبد، فلا يمكن لشخص أن يتسلكها، أما (العبس) فهو أن يصرف شخص منافع ماله في الأمور الخيرية مدة محددة ليعود إلى ملكه بعد انتقضانها. وأما (السكنى) فهي أن يدفع المستحق دارا ليسكن فيها مدد محددة، ثم تعود الدار إلى ملك صاحبها الأول.

١٦ - كتاب الهبات: ان من جملة ما يترتب على الملك تمكن صاحبه من هبة شخص آخر، والهبة على نوعين: معرفة وغير معرفة، فالهبة غير المعرفة هي التي لا يأخذ الواهب باذاتها عوضا، والهبة المعرفة بخلافها، فهي التي يأخذ الواهب عوضا عنها، والهبة المعرفة لا يمكن الرجوع فيها، بخلاف الهبة غير المعرفة، فيتمكن الرجوع فيها، ما لم تكن بين الأقارب والأرحام، أو مع تلف العين المohoية، فعندما لا يمكن الرجوع فيها أيضاً.

١٧ - كتاب السبق والرمادية: وهو نوعان من المقد والاشتراط في سباق الغيل أو الإبل أو الرماية، فإن الإسلام برغم تجريمه الرهان إلا أنه أجاز هذا النوع من

الرهان لما فيه من تعزيز المهارات الحربية والقتالية، والسبق والرمادية من توسيع باب الجهاد.

١٨ - كتاب الوصيّة: ويتعلّق بما يوصي به الإنسان في أمواله أو أطفاله القصر بعد موته، أذ يحق للإنسان أن يجعل شخصاً وصياً عنه بعد موته، ليتكلّل بستيرية وحفظ أطفاله، ويحق له أيضاً أن يوصي بثلث أمواله كما يشاء، وقد قسم الفقهاء الوصيّة إلى ثلاثة أقسام: تملّكية، عهديّة، وفكّية.

أما التملّكية فبأن يوصي الشخص بمقدار من أمواله. وأما العهديّة فبأن يوصي شخصاً لينوب عنه في عمل معين كالحجّ أو الزيارة أو الصلاة أو الصيام أو سائر الأعمال الصالحة. وأما الفكّية فبأن يوصي بعمر عبد من عبيده مثلاً.

١٩ - كتاب النكاح: وهو عقد الزواج، ويبحث الفقهاء فيه عن شروط عقد النكاح، ويتكلّمون بعد ذلك في المعاشر، وهم الذين يحرّم عليهم الزواج من بعضهم من قبيل: الأب والبنت، أو الأم والابن، أو الأخ والأخ وغيرهم. ثم يبحثون نوعين من أنواع النكاح هما: الدائم والمنتقطع، وحول (النشوز) وهو عدم قيام كل من المرأة والرجل بواجباته تجاه الآخر، وحول النفقات وما يجب على الرجل من ادارة ولده وزوجته اقتصاديّاً، وما إلى ذلك من المسائل الأخرى.

\* \* \*

وبذلك نخت أبواب المقوود، وقد تقدم أن ذكرنا أن (المعنى) قال في أول قسم المقوود: (والعقود خمسة عشر) ولكنه اوصلها إلى تسعه عشر، ولم نعرف الوجه فيه، فربما كان ذلك سهواً منه، أو أنه عد بعض الأبواب داخلة في الأبواب الأخرى.

## الدرس الثامن

### الابواب الفقهية (٣)

#### الإيقاعات

قال (المحقق): والقسم الثالث هو الإيقاعات، وهي: التي تحتاج في إجراء صيغتها إلى طرف واحد فقط، وهي أحد عشر كتاباً:

١ - كتاب الطلاق: وهو عبارة عن فسخ الرجل عقد الزواج، وهو إما بائن وإما رجعي، والأول لا يمكن فيه الرجوع بخلاف الثاني؛ إذ يمكن فيه للرجل الرجوع إلى زوجته في أثناء العدة، وعدم إمكان الرجوع في الطلاق البائن إما لأجل أنه لا عدة فيه كطلاق المرأة قبل الدخول بها، وإما لكونها يائساً، وإما لبلوغ عدد التطليقات ثلاثة، أو ستة، فلا تحل له إلا بعد أن تتکع زوجاً غيره، وإذا بلغ عدد التطليقات تسعة، حرمت عليه مؤيداً.

ويشترط في الطلاق طهارة المرأة من العيوب، وحضور شاهدين عادلين، وقد ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: (أبغض العلال إلى الله الطلاق) ولذلك كله حكمة.

٢ - كتاب الخلع والمباراة. وهما نوعان من الطلاق البائن أما الخلع فهو طلاق تكون الكراهة فيه من طرف الزوجة، فتدفع مقداراً من المال إلى زوجها، أو تتنازل عن جميع مهرها أو جزء منه، ليوافق الرجل على طلاقها، فإذا طلقها سلب عنه حق الرجوع إلا إذا أرادت الزوجة ذلك، فيتحقق له الرجوع أيضاً.

وأما (المباراة) فمثل (الخلع) إلا أن الكراهة فيه تكون من الطرفين، وفيه يتعين على المرأة أن تدفع مالاً إلى زوجها أيضاً حتى يطلقها، ولكنه يشترط فيه أن لا يتجاوز المهر.

٣ - كتاب الظهار: كان الظهار نوعاً من الطلاق في العاھلية، يقول فيه الزوج لزوجته: (أنت علىيَّ كظھر أمي) وكان ذلك كافياً عندهم في طلاقها، أما الإسلام فلم يقره، فإنه لا يرى الظهار طلاقاً، ومع ذلك يراه حراماً وكفارته فك رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، فيحرم على الرجل قبل الكفارة أن يقارب زوجته.

٤ - كتاب الإيلاه: والإيلاه يعني البين أو الحلف، والمراد منه هنا بمعنى خاصة، يقسم فيه الرجل على أن يهجر زوجته - تأدیباً لها - إلى الأبد، أو مدة تجاوز أربعة أشهر، فإذا رفعت الزوجة أمرها إلى الحاكم الشرعي أجبره إما على الحنث باليمن أو طلاق زوجته، فإن اختار الحنث لزمته كفارته، هذا وإن الحنث باليمن في جميع المواطن معزّم إلا في هذا الموطن فواجب.

٥ - كتاب اللعان: واللعان أيضاً يرتبط بالعلاقة العائلية بين الزوج والزوجة، وهو نوع من المباھلة والدعاء من كلا الطرفين على الطرف الآخر، وذلك فيما إذا اتهم الرجل زوجته بالفحشاء أو نفي عن نفسه ولدأ ولدته زوجته، وطبعاً إن نفي الولد لا يلزم منه اتهام الزوجة بالفحشا، لإمكان حملها به عن طريق الشبهة، فلو رمى شخص أمراً بالفحشاء ولم يأت بأربعة شهادة أقيمت عليه حد القذف، وكذلك إذا اتهم الرجل زوجته، إلا أن له طريقاً آخر، وهو اللجوء إلى اللعان، وبذلك سوف يسقط عنه حد القذف، ولكن ستصرم عليه زوجته مؤبداً.

ولا بد أن يتم اللعان بحضور العاكم الشرعي، فيقول الرجل أربع مرات: (أشهد بالله إني لمن الصادقين فيما قلته عن هذه المرأة)، ثم يقول في الخامسة: (لعنة الله علىيَّ إن كنت من الكاذبين) ثم تقول المرأة أربع مرات: (أشهد بالله إني من الكاذبين)، وتقول في الخامسة: (غضب الله علىيَّ إن كان من الصادقين).

وفي هذه الصورة ينفصل الزوجان عن بعضهما إلى الأبد.

٦ - كتاب العتق: والعتق يعني تحرير العبيد، فقد وضع الإسلام مجموعة من التعاليم في مورد العبيد، وحصر الاستعباد في أسرى العرب فقط، ولم يستهدف من ورائه الانتفاع منهم، وإنما أراد من ذلك أن يخلق لهم جوًّا يعيشون فيه ضمن العوائل المسلمة حتى يتعرعوا في أحضان الإسلام، مما يؤدي إلى إسلامهم تلقائياً، وبذلك يكون استعبادهم قنطرة تربط بين حرريتهم كافرين وحرريتهم مسلمين، إذن فليس الهدف من ذلك إبقاء العبيد على عبوديتهم بل الهدف منه تربية الكفار إسلامياً حتى ينالوا حرريتهم الاجتماعية، بعد حصولهم على الحرية الروحية، فيكون الإسلام قد استهدف حرريتهم، وأعد لذلك مخططاً واسعاً، لهذا فقد عنون الفقهاء هذا الباب بـ(كتاب العتق) ولم يعنونوه بـ(كتاب الرق).

وقال الفقهاء: إن إزالة الرق تكون بأسباب أربعة:

الأول: المباشرة؛ وذلك بأن يباشر المالك عتق العبد كفارة أو لمجرد التقرب إلى الله.

الثاني: السراية: بأن يتحرر شخص العبد كما لو تحرر نفسه أو ثلثه أو ربعه أو عشره لسبب من الأسباب، فتسري هذه العريبة إلى سائر أجزائه.

الثالث: ملك أحد المودين، والمراد من المودين الآباء وإن علوا أو الأولاد - ذكراناً أو إناثاً - وإن نزلوا، فلو ملك شخص آباء أو أمه أو جدته أو جدته أو أحد أولاده أو أحفاده انتق في الحال.

الرابع: المعارض المتفرقة كالعمى والجذام وغيرهما، مما يوجب الانتفاع بشكل تلقائي.

٧ - كتاب التدبير والمكاتبة والاستيلاد: وهذه ثلاثة أمور توجب الانتفاع.

أما (التدبير) فبأن يوصي المالك بتحرير عبد بعد وفاته.

وأما (المكاتبة) فبأن يتعاقد كلاً من المالك والعبد على عتقه، بعد دفع مقدار من المال، وقد أمر الله سبحانه إلى إيجابة العبد إذا أراد الكتابة وعلم منه الإيمان أو

أمكنته إدارة شؤونه، ولا بد مع ذلك من تزويده بمال يساعدته على العيش مستقلًا، قال تعالى: **«وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ الْكَيْبَرَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَنَكُمْ فَكَاتِبُوكُمْ لَمْ يُعْلَمُنَّ فِيهِمْ حَيْزًا وَأَثُورُوكُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي مَا شَنَّكُمْ»**<sup>(١)</sup>

وأما (الاستيلاد) فبأن تلد الأمة من مالكها، تكون بعد وفاته من نصيب ولدتها، وقد تقدم أنه لا يملك شخص أحد المودين فتنتفت من حينها.

٨- كتاب الإقرار: وهو من جملة الأمور القضائية، فإن من أسباب ثبوت الحق على شخص إقراره على نفسه به، فلو ادعى شخص على آخر ديناً فعليه أن يقيم بيته على مدعاه وإلا ردت دعواه، ولكن لو أقرَ ذلك الشخص بكونه مديناً له قام بإقراره مقام البيته، وهو معنى قولهم: (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز).

٩ - كتاب الجعلالة: الجعلالة شبيهة بتأجير الشخص نفسه حينما يقوم بعمل معين، لأنَّ الجعلالة لا يتم فيها استئجار شخص معين، وإنما ينادي صاحب العمل أيام الملاٌ بجعل مقدار معين من المال لمن يقوم له بعمل معين.

١٠ - كتاب الأيمان: والأيمان - بفتح الألف - جمع يمين وهو الحلف أو القسم، فلو حلف شخص على أنه سيفعل الشيء الكذائي وجب عليه فعله، أي أنَّ القسم يلزم به، ولكن يتشرط فيه:

أولاً: أن يكون الحلف باسم الله، وعليه لا يكون الحلف باسم النبي أو الإمام أو القرآن ملزماً.

وثانياً: أن يكون ذلك الشيء جائزًا، فلو حلف على فعل معمر أو مكرور، لم يكن هذا الحلف ملزماً، واليمين المشروعة كأن يحلف على قراءة هذا الكتاب النافع من أوله إلى آخره، أو أن ينفظ أسنانه مرة في اليوم، والحنث باليمين يوجب الكفارة.

١١ - كتاب التذر: والتذر نوع ميثاق شرعيٌّ - بلا يمين - يلزمون القيام بعمل، وله صيغة مخصوصة، فلو أراد شخص أن ينذر أداء التواكل اليومية، فعليه أن يقول: (الله

عليه أن أصلني التوافل اليومية كل يوم). وقد تقدم في باب الإيلاه عدم جواز أن يكون مورد اليمين أمراً مرجحاً (حراماً أو مكروهاً) وعليه جاز أن يكون مباحاً، أما النذر فيشترط فيه أن يكون راجحاً أي نافعاً للدين والدنيا، فيكون النذر على ما لا رجحان فيه مما يستوي فعله وتركه باطلأ.

وحكمة لزوم العمل بمورد اليمين والوفاء بالنذر أن اليمين والنذر نوعان من التعاقد مع الله، فكما يحب الوفاء بالعقود التي تبرم مع عباد الله إذ قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَمَّتْنَا أَوْفِيَوْلِ الْغَوْبَدْ أَجْلَتْ لَكُمْ بِهِمْ أَلْأَنْعَمْ إِلَّا مَا يُتَّقِنْ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلِّي أَصْبَيْدْ وَأَنْتُمْ حَرْمَ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ»<sup>(١)</sup>. كان الوفاء بالمواثيق التي يلزم الإنسان بها نفسه أمام الله واجباً أيضاً.

والذين يلجأون إلى اليمين أو النذر هم في القالب من ذوي الإرادات الضعيفة كي يجبروا أنفسهم بذلك على النشاط ليعتادوا فعل الخير ويزول عنهم الكسل تدريجاً، أما أصحاب الإرادة القوية فلا يلجأون إلى هذه الأساليب أبداً، فإنهما على ثقة من أنهم إذا اتخذوا قراراً فعلوه دون أدنى إكراه من الخارج.



مرکز تحقیقات کتابخانه و موزه های ایران

## الدرس التاسع والعشر

### الأبواب الفقهية (٤)

#### الحكام

القسم الرابع من الأبواب الفقهية الأربع هو (الاحكام)، وليس للأحكام هنا تعريف خاص، فقد اصطلح المحقق الحلي على ما ليس بعبادة ولا عقد ولا إيقاع بـ(الحكم). وقد قسم المحقق الأحكام إلى إثني عشر كتاباً:

١ - كتاب الصيد والذبابة: وقبل كل شيء نقول: إن العيون الذي يؤكل لحمه إنما يحل فيما إذا ذبح أو نحر بطريقة مخصوصة، أو صاده كلب معلم - بالنسبة إلى بعض الحيوانات - أو صيد بأنه ذات نصل كالسمم والرمي وغيرهما. وإذا ذبح الحيوان أو صيد على هذه الطريقة الشرعية انطبق عليه عنوان (الذكورة) ويسمى بـ(المذكى) والإ كان (ميته)، والميته نجسة وأكلها حرام، كما أن كيفية تذكرة الجمل تكون بواسطة (النحر).

أما الصيد فيختص بما يحل أكله من الحيوانات النافرة كالغزال والوعول الجبلي وبقر الوحش وأمثالها، وعليه لا تحل الحيوانات الداجنة كالخراف والأبقار بالصيد. ويشترط في الكلب الذي يستخدم للصيد أن يكون معلماً - بفتح اللام - فلا يحل صيد الكلب غير المعلم، كما لا يحل بغيره من السباع. ويشترط في آلة الصيد أن تكون متخذة من الحديد - أو من غيره من المعادن

في الأقل - فلا يحل بالحجر أو بالعمود العديدي. كما يشترط أن يتولى الصيد والذبابة المسلم، وأن يبدأ عمله بذكر الله، وهناك شروط أخرى لا يسع المجال ذكرها.

٢ - كتاب الأطعمة والأشربة: إن للإسلام مجموعة من التعاليم بشأن الاستفادة من النعم الطبيعية من ناحية أكلها وشربها، وهي عبارة عن مجموعة من الآداب التي يجب الالتزام بها، منها الصيد والذبابة - وقد تقدما - والأطعمة والأشربة، فغير الإسلام عموماً: حلية (الطيبات) من الأشياء المفيدة والنافعة، وحرمة (الخبائث) وهي بمعكس الطيبات، إلا أن الإسلام لم يكتف بهذا البيان العام، فقد صرخ في بعض الموارد بخيت بعض الأشياء فيتعين اجتنابها، أو من الطيبات فلا مhydror في استعمالها.

والأطعمة على قسمين: حيوانية وغير حيوانية، والحيوانية على ثلاثة أقسام: بحرية، وبرية، وجوية. ولا يحل من الحيوانات البحرية سوى السمك، ولا يحل من السمك سوى ما كان له فلس. والحيوانات البرية على قسمين: داجنة ونافرة، ويحل من الداجنة البقر والقنم والإبل بلا كراهة، والخيل والبغال والعمير على كراهة، وتحرم منها الكلاب والقطط. وأما الحيوانات النافرة فتحرم منها الكواسر والحشرات، أما الضباء وبقر الوحش والوعول وحمير الوحش فهي حلال، ويعمر لحم الأرانب أيضاً، وإن لم يكن من الكواسر للشهرة الفتوائية.

ومن الطيور يحل أكل أنواع الحمام من قبل القطط والبط والدجاج وغيرها، ويحرم أكل لحم الطيور الكاسرة، وأما الموارد التي لم يقم فيها دليل على حليتها أو حرمتها، فهناك علامتان للحرمة: الأولى: ما كان صفيحة أكثر من دفقة، والثانية: ما ليس له قانصة ولا حوصلة ولا صيصية<sup>(١)</sup>.

وأما غير الحيوان فما كان منه نجس العين فحرام أكله وشربها، وكذلك المنتجس وهو ما كان ظاهراً ثم عرضت عليه التجasse، كما يحرم كل ما يضر

١ - الصيصية: هي الاصبع الزائد في باطن رجل الطائر.

الجسم ضرراً يعتد به العقلاء، وعليه تحرم السموم، ولو ثبت طيباً بالدليل القاطع ضرر شيء - كالتدخين مثلاً - علىأعضاء الجسم كالقلب والأعصاب، أو كان يؤدي إلى قصر العمر أو بروز السرطان فهو حرام، أما إذا لم يكن الضرر معتمداً به من قبل استنشاق الهواء في طهران فلا يكون حراماً.

ويحرم على العامل أن تأكل ما يؤدي إلى إجهاضها، كما يحرم ما يجب خلاؤه في العواص أو في واحد من القوى كأكل الرجل أو المرأة ما يجب قطع نسلهما، ويحرم أكل الطين مطلقاً أضرأ أو لم يضر، ويحرم شرب المسكرات مطلقاً، ويحرم أكل مال الغير بلا إذنه، ولكنها حرمة عارضية ليست ذاتية.

هذا وتحرم بعض أجزاء الحيوان المحلل أكله من قبل: الطحال والأنثى والقضيب، كما يحرم بول ولبن الحيوان الذي يحرم أكله أيضاً.

٢ - كتاب الفصب: والفصب هو: التصرف في مال الغير من دون رضاه، وهو محرم ومحب للضمان على الفاصل لو تلف المغصوب في يده، وإن لم يكن مفروطاً، ويحرم على الإنسان جميع التصرفات في المال المغصوب، فيبطل الوضوء بالماء المغصوب كما تبطل الصلاة في التوب المغصوب والمكان المغصوب.

وكما يكون المغصوب والتصرف العدوانى موجباً للضمان، فكذلك الالتفاف يكون موجباً للضمان، فلو رمى شخص زجاجة بعجر فكسرها فهو ضامن لها، وإن لم يكن قد تصرف بها، وكذلك التسبب فهو موجب للضمان أيضاً، كما لو رمى شخص قشر موز في الشارع فأدى إلى سقوط شخص وحدوث نقص فيه.

٤ - كتاب الشفعة: والشفعة عبارة عن: (استحقاق أحد الشركين شراء حصة شريكه)، فلو امتلك شخصان مالاً على الإشاعة وأراد أحدهما بيع حصته، وتمكن الآخر من دفع قيمتها، فهو أحق بشرائها.

٥ - كتاب إحياء العواث: والمواث هي الأرض اليابسة التي يتم إحياؤها بالعمارة أو الزراعة وأمثالهما، ويطلع عليه فقهياً بـ(العمارة)، قال النبي ﷺ: (من أحيا أرضاً مواثاً فهي له).

وهناك في باب (إحياء الموات) مسائل كثيرة مذكورة في كتب الفقه.

٦ - كتاب اللقطة: وتذكر فيه أحكام الأشياء التي يعثر عليها ولا يعرف صاحبها، وهي على قسمين: حيوانية وغير حيوانية.

فلو كانت حيوانية ولم يخشن عليها من التلف فلا يتحقق للواجد حيازتها، وإن خيف عليها من التلف كما لو وجد شاة في صحراء فيمكن حيازتها ولكن عليه أن يبحث عن صاحبها، فإن وجده دفعها إليه، وإن كانت مجهولة المالك، فتصرف على القراء بإذن من العاكم الشرعي.

وأما اللقطة غير الحيوانية فإن كانت أقل من نصف مثقال من الفضة المسكوكة فيجوز للواجدأخذها والانتفاع بها، وإن وجب تعريفها والبحث عن صاحبها سنة (إلا إذا كان الشيء عرضة للفساد كما لو كان فاكهة)، فلو لم يعثر على صاحبها وكان قد وجدتها في حرم مكتبة فعله أن يفعل واحداً من شيئاً: الأول: أن يتصدق بها ويدفع العوض لصاحبها إن وجد، الثاني: أن يحفظها لصاحبها، وإن كان قد وجدتها في غير حرم مكتبة فهو مخير بين ثلاثة أشياء: الأول: أن يأخذها لنفسه وعليه ضمانها لصاحبها، الثاني: أن يتصدق بها عن مالكها، فإن حضر وكره الصدقة لزم الواجد ضمان المثل أو القيمة، الثالث: إيقاؤها عنده أمانة لمالكها من غير ضمان.

ولو لم تكن في اللقطة علامة لم يجب التعريف بها، فيكون الواجد من البداية مخيراً بين الأمور الثلاثة المتقدمة.

٧ - كتاب الفرائض: ويراد منه الإرث، وقانون الإرث في الإسلام ليس اختيارياً، أي: لا يتحقق للمورث أن يقسم التركة بين الورثة كما يشاء، أو أن يعطي جميع ثروته إلى شخص واحد فقط، وإنما تقسم التركة بين الورثات، وهم على طبقات ثلاث، وكل واحدة من هذه الطبقات تحجب الطبقة الواقعة بعدها، وهي كالتالي:

الطبقة الأولى: تتألف من الآبوبين والأبناء (وإن لم يكن الأبناء فالأحفاد).  
والطبقة الثانية: تتألف من الأجداد والجدات والأخوة والأخوات (أو أبناء

الأخوة والأخوات في صورة فقدهما).

والطبقة الثالثة: تتألف من الأعمام والعمات والأخوال والخالات وأولادهم.

وهذا كله فيما يتعلق بالوارث النسيبي، أما الوراث النسيبي كحال زوج الزوجة

فيتران مع جميع الطبقات.

وأما مقدار ما يرثه كل واحد من الطبقات والزوج والزوجة فيه مسائل متعددة

لابد من مراجعتها في الفقه.

٨ - كتاب القضاة: والقضاء يعني الحكم، ومسائله من الكثرة بحيث لا يمكن الدخول في تفاصيلها، ولكن نقول إجمالاً: إنَّ النظام القضائي في الإسلام نظام مخصوص يراعي العدالة في القضاء بشكل دقيق ويكفي لإثبات ذلك مطالعة الشروط الدقيقة التي يشترطها الإسلام في القاضي، منها: أن يكون من الناحية العملية مجتهداً ثابت الاجتهاد، كما يدقق الإسلام في صلاحيته أخلاقياً، ويشرط فيه أي يكون ورعاً بريئاً من الذنوب حتى مالم يكن مرتبطاً منها بالمسائل القضائية، ولا يحق للقاضي أنْ يأخذ أجرة من المتخاصمين بل يخصص له الإسلام مبلغاً وفيراً من المال من بيت مال المسلمين، ويحظى منصب القاضي بمنزلة رفيعة يخضع لها ويحترمها كل واحد من المتخاصمين دون محاباة، وإنْ كان خليفة المسلمين، كما شاهد ذلك في سيرة أمير المؤمنين علي عليه السلام.

والإقرار والشاهد (والقسم أحياناً) دور مؤثر في إثبات الدعاوى أو نفيها في نظام القضاء الإسلامي.

٩ - كتاب الشهادات: وهو متفرع عن كتاب القضاة، وهكذا الإقرار أيضاً، فلو ادعى شخص على آخر مالاً فإثنا أنة يقر الآخر وإنما أنة ينكر، فإنْ أقر كفى بذلك في إثبات قول المدعى وحكم الحاكم، وإنْ أنكر كان على المدعى أنْ يقيم البيئة على مدعاه بأنْ يأتني بالشاهد، فإنْ كان له شاهد وتوفرت فيه شروط الشهادة ثبتت مدعاه، وليس على المنكر بينة، وقد يطالب المنكر في بعض الموارد باليمين، فإذا حلف خلبي سبيله، وهذا من القواعد الفقهية الثابتة (البيئة على من ادعى واليمين

على من أنكر) هذا وإن مسائل القضاء من الكثرة بحيث أن بعض ما كتب فيها يعادل كتاب (شرائع الإسلام) بأكمله.

١٠ - كتاب العدود والتعزيرات: ويتعلق بالأحكام الجزائية في الإسلام، كما كان كتاب القضاء والشهادات متعلقاً بالأحكام القضائية، فقد فرض الإسلام عقوبات معندة على بعض الجرائم يتم إجراوها في جميع الظروف والأمكنة والأزمات على نسق واحد، وهو ما يسمى (العدود). وهناك بعض العقوبات ترك الشارع تحديدها إلى العاكم كي يراعي فيها العلل والظروف الداخلية في تشديد العقوبات أو تخفيفها، وهو ما يسمى (بالتعزيرات).

أما الآن فنذكر بعض (العدود) بشكل مختصر، لأن التفصيل فيها يحتاج إلى وقت أكثر.

أ - حد الزاني والزانية المحسنين هو الرجم، والإحسان هو: كون الشخص متزوجاً وقربياً من زوجته، أما حدُّهما في غير حالة الإحسان فمثنه جلد، إلا إذا كان الزنا بالمحارم فمده القتل.

ب - حد اللواط، ضربه بالسيف أو إلقاؤه من شاهق، أو تعريقه، وهناك قول يضيف إلى ذلك: إلقاء جدار عليه.

ج - حد القذف، ثمانون جلد، والقذف هو اتهام الرجل أو المرأة بالزنا دون بينة على ذلك.

د - حد شرب الخمر أو كل مسكر مائع، ثمانون جلد.

هـ - حد السرقة قطع الأصابع الأربع من اليد اليمنى، بشرط أن لا يقل المال المسروق عن ربع دينار (ربع مثقال من الذهب المسكوك).

و - حد المحارب، واحد من ثلاثة أمور يختاره العاكم، إما القتل (بالسيف)، وإما الصلب، وإما قطع إحدى رجليه ويديه من خلاف أي اليد اليمنى والرجل اليسرى أو بالعكس، والمحارب هو كل من جرَّد السلاح لإخافة الناس.

١١ - كتاب القصاص: والقصاص من أنواع العقوبات التي أقرها الإسلام في

موارد الجنائية، فهو في الواقع حق للمجنى عليه أو لوارثيه (فيما لو أدت الجنائية إلى موته) على الجاني، والجنائية التي يثبت القصاص فيها إما القتل أو إحداث نقص في عضو، وكل واحد منها إما عمداً وإما شبيهاً بالعمد وإما خطأ محضاً.

أما العمد فهو أن يقدم الشخص على الجنائية عن قصد، كما لو ضربه بقصد قتله فمات، سواء أكان بالآلة قاتلة كالسيف أو البنادقية أم بالآلة غير قاتلة كالمحجر، فيكفي في تتحقق العمد قصد القاتل إلى القتل.

أما الشبيه بالعمد فهو أن يكون قاصداً إلى الفعل دون القتل فيموت، كما لو قصد جرمه فأدى إلى قتله، أو قصد ضرب الطفل تأدبياً فمات، ومن مصاديقه أن يصف الطبيب دواءً للمريض بقصد شفائه إلا أن الدواء يضره فيموت.

وأما الخطأ المحض فهو الذي لا يكون فيه قصد أبداً، كأن يعالج الشخص سلاحه، فتخرج منه الرصاص فتقتل آخر، أو أن يدهس السائق شخصاً أثناء سيره الطبيعي في الشارع العام فيؤدي إلى موتة.

وبالنسبة إلى قتل العمد أو الشبيه بالعمد يثبت للوارث حق القصاص، بأن يباشر أولياء الدم إعدام القاتل تحت إشراف الحكومة الإسلامية، أما الخطأ المحض فلا يعدم فيه القاتل، وإنما يدفع الدية إلى أولياء المقتول فقط.

١٢ - كتاب الدييات: وموردها الجنائيات أيضاً كالقصاص، فهي حق ثابت للمجنى عليه أو ورته على الجاني، مع فارق أن القصاص نوع اعتداء بالمثل، أما الدية فهي غرامة مالية، وأحكامها واسعة كأحكام القصاص.

كما يذكر الفقهاء في ذيل كتاب القصاص والدييات مسألة ضمان الطبيب والمُؤدب لتناسيمها مع ما هو المبحوث في هذين البابين.

أما بالنسبة إلى الطبيب فيقولون: إذا لم يكن الطبيب حاذقاً وأخطأ في العلاج وأدى إلى قتل المريض فهو ضامن، وهكذا إذا كان حاذقاً وعالج المريض دون إذن منه أو من أوليائه، فأدى إلى موتة، فهو ضامن أيضاً، وأما إذا كان حاذقاً واستأذن المريض أو وليه في العلاج، فعليه قبل مباشرة العلاج أن يشترط على المريض أو

وليه براءة ذمته من الضمان فيما لو أدى العلاج إلى موته أو حدوث نقص فيه، فإن لم يشترط ذلك ذهب بعض الفقهاء إلى كونه ضامناً أيضاً.

وكذلك بالنسبة إلى المؤدب إذا ضرب الطفل دون مبرر، فأدلى إلى موته أو حدوث نقص فيه، فهو ضامن أيضاً، وأما إذا كان لضربه مبرر، كتأديبه مثلاً، فاتفق موته أو حدوث نقص فيه، فلا بد قبل ذلك من اشتراط براءة ذمته على أولياء الطفل وإنما فهو ضامن أيضاً.

## الدرس الحادي عشر

### تنوع المسائل الفقهية

اتضح إجمالاً من خلال الدراسات المتقدمة: أن المسائل التي يستعرضها الفقه شديدة التنوع، حتى أتنا إذا قرأتنا تلك المسائل في حد ذاتها لم نجد أدنى شبه فيما بينها، وإنك لا تجد أية علم آخر قد احتوى من المسائل المختلفة ما احتواه الفقه منها، فلو قسنا الصلاة أو الصيام أو الاعتكاف بالبيع والإجارة أو الأطعمة والأشربة أو القصاص والديات، لما وجدنا أدنى شبه فيما بينها، فكل واحد منها يتعلق بمقدمة من أعمال الإنسان المختلفة، وإذا أردنا أن نجري دراسة في الأبواب الفقهية المختلفة، فسوف نجد أن كل واحد منها يتعلق بجانب من جوانب حياة الإنسان.

في بعض الموضوعات الفقهية يتعلق بامتثال بعض الواجبات الفطرية بالنسبة إلى العبادة التي تعتبر مظهراً من مظاهر فطرة الإنسان، فهي مجموعة من الآداب والضوابط في إطار هذه الميول الفطرية التي تتعلق في واقع الأمر بتنظيم علاقة المخلوق بخالقه، من قبيل: الصلاة والصيام والاعتكاف.

وبعضها يتعلق بتقديم المuron والتكافل، وهي مجموعة من العلاقات الاجتماعية أو لاهما الإسلام عنابة خاصة، فقرتها بروح العبودية كالزكاة والخمس، ومن هذا القبيل المسؤوليات الاجتماعية والسياسية، كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسبق والرمائية.

وبعضها يتعلق بعلاقة الإنسان بنفسه من قبيل وجوب الحفاظ على النفس.

وحرمة الاضرار بها وحرمة المزروبة (في بعض الحالات). وبعضها يتعلّق بطرق استفادة الإنسان من الواهب الطبيعية وحدودها مما يتلخص في ارتباط الإنسان بعالم الطبيعة، من قبيل الأطعمة والأشربة والصيد والذبابة وأحكام الشباب والأماكن والأواني.

وبعضها يتعلّق بعلاقة الإنسان بالطبيعة وموهبتها من جهة، وعلاقتها بغيره من ذوي الاستحقاق من أفراد البشر من جهة أخرى، وفي الحقيقة يتعلّق بأولويات الأفراد بالنسبة إلى غيرهم من الأفراد في الاستفادة من الموهب الطبيعية والسلك الابتدائي من قبيل: إحياء الموات والزراعة والإرث وامتلاك أجراً العمل وأمثال ذلك.

وبعضها يتعلّق بما يتداوله الناس اقتصادياً من قبيل: البيع والإيجارة والجعالة والهبة والصلح وغيرها.

وبعضها يتعلّق بالحقوق القضائية، كالقضاء والشهادات والإقرارات.

وبعضها يتعلّق بالحقوق الجزائية والجنائية كالحدود والتغبيات والقصاص والديات.

وبعضها يتعلّق بالضمانات كالنصب والحوالات وغيرها.

وبعضها يتعلّق بالشركة بين الأموال أو بين المال والعمل، من قبيل: المضاربة والمزارعة والمسافة.

ولبعضها جهات متعددة كالحج الذي هو عبادة وتكافل ومؤتمر اجتماعي، أو السبق والرمادة الذي هو من جهة كونه رهاناً مالياً، يتعلّق بالأمور المالية والعلاقات الاقتصادية. ومن جهة تدريراً عسكرياً يتعلّق بالمسؤوليات السياسية والاجتماعية.

من الواضح طبعاً أنَّ جميع هذه الأمور المتنوعة جزء من منظومة واحدة تهدف إلى إسعاد الإنسان، إلا أننا نعلم أنَّ هذا المقدار من أوجه الاشتراك موجود بين العلوم المختلفة الأخرى أيضاً، فإنَّ مسائل العلوم القضائية والسياسية والاقتصادية

والنفسية والاجتماعية تشتراك في هذا الامر الكلي، فكلها تدخل في إطار منظومة واحدة ترمي إلى إسعاد البشر.

وعليه يفرض هذا السؤال نفسه: هل الفقه علم واحد أو هو علوم عديدة؟  
خصوصاً مع الالتفات إلى أن المسائل التي يضمها الفقه بين دقيقه تعتبر حالياً  
علوماً وأحياناً تكون أساليب التحقيق بشأنها مختلفة أيضاً.

وجوابه: أن الفقه علم واحد وليس علوماً متعددة، وإن ضم بين دقيقه علوماً  
تختلف في ماهيتها اختلافاً كبيراً عن بعضها، وذلك لأن الفقه ينظر إلى جميع هذه  
السائل من زاوية خاصة وهي: أن الشريعة الإسلامية قد وضعت للإنسان بشأن  
جميع هذه السائل ضوابط تحدد له ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وما هو الصحيح  
وغير الصحيح، وأمثال ذلك اعتماداً على الكتاب أو السنة أو الإجماع أو العقل،  
وبذلك تدرج تلك المسائل بأجمعها في إطار علم واحد.

ولذلك لا يرى الفقيه أي تأثير لهذه الاختلافات الماهوية بين سائل الفقه وأن  
بعضها تأثيرات نفسية وفردية أو اجتماعية أو اقتصادية، بل يراها قائمة على هيكل  
وبناء واحد هو (فعل المكلف) ويستنبط حكم الجميع من نوع واحد من المبادئ  
ويطالعها بأجمعها بناء واحد واسلوب واحد، وبذلك كان الاعتكاف والبيع والنكاح  
والحدود في رتبة واحدة.

وأما إذا لم ننظر إلى هذه المسائل -التي لا بد من استكشافها من الأدلة  
الأربعة- من زاوية الظواهير الإسلامية، وأردنا دراستها من خلال المبادئ  
الاستدللية والتجريبية والعقلية المحضة فسوف نضطر إلى الإذعان باختلافها  
ماهرياً، وعندها لا بد من تصنيفها في علوم مختلفة.

### التصنيفات

دأب أرباب جميع العلوم على تقسيم علومهم، فمثلاً قسم المناطقة مسائل  
المنطق إلى: التصورات والتصديقات، وقسم الإلهيون الحكمة الالهية إلى: الأمور

العامة والابهيات بالمعنى الأخص، وقسم الأصوليون علم الأصول إلى: الأصول اللغوية والأصول العقلية.

أما الفقهاء فلم نظر لهم على تقسيم يصنف المسائل الفقهية إلى أبواب متعددة سوى ما تقدم من المحقق الحلي في كتاب (شائع الإسلام) حيث قسم أبواب الفقه إلى: العبادات والمعاملات والعقود والإيقاعات والأحكام.

ثم قام بعده العلامة الحلي بتقسيم الأبواب الفقهية بنوع مخصوص في كتاب (ذكرة الفقهاء)، وربما أسعفتنا الفرصة لتوضيح ما أفاده العلامة الحلي.

وقد قام الشهيد الأول في كتابه *القيم* (القواعد) بإيضاح تقسيم المحقق الحلي بشكل مختصر، إلا أن سائر الفقهاء الآخرين لم يغيروا أي اهتمام لتقسيم المحقق الحلي ولم يقدموا تقسيماً من نوع آخر. والعجيب أن شراح كتاب (الشائع) أنفسهم لم يقدموا أدنى توضيح لتقسيم العلامة هذا، فهل مرد ذلك إلى أنهم لا يعون لمسألة التقسيم أهمية من الأساس أو أن هذا التقسيم بخصوصه لم يرقهم؟

وقد قدم بعض الفقهاء المعاصرين<sup>(١)</sup> تقسيماً آخر على الترتيب الآتي: العبادات والمعاملات والعادات والآحكام، دون أن يقدم توضيحاً لهذا التقسيم، وأثينا من الأبواب يدخل في المعاملات أو العادات أو الأحكام، أو ما هو تعريف كل واحد من هذه الأقسام.

ويجري على ألسنة الفقهاء المعاصرين ذكر الأقسام بترتيب آخر على النحو الآتي:

العبادات والمعاملات والسياسات والآحكام، إلا أنني لم أشاهد هذا التقسيم في كتاب ولم أسمع توضيحاً له.

والحقيقة أن لا شيء من التقسيمات المتقدمة برائق، فإنه وإن لم يتوجه إشكال على المحقق الحلي في جعله العبادات من جملة أقسام الفقه إلا أنه في الأقسام

١ - تقريرات المرحوم الشيخ موسى التجفي الخواصاري لبعث آية الله الثانيyi أو كتاب البيع، ولا أدرى هل هذا التقسيم من إبداعاته أو أخذه من شخص آخر.

الأُخْرَى جَعْلُ الْحِتَّاجِ إِلَى الصِّيَغَةِ وَعَدْمِ الْحِتَّاجِ إِلَيْهَا وَكُونُهَا ذَاتٌ طَرْفَيْنِ أَوْ طَرْفٍ وَاحِدٍ مَلِكًا فِي تَقْسِيمِ الْأَبْوَابِ الْفَقِهِيَّةِ، وَبِذَلِكِ انْفَصَلَ بَابُ النِّكَاحِ عَنْ بَابِ الطَّلاقِ - بِرَغْمِ كُونِهِمَا مِنْ وَادٍ وَاحِدٍ، يَتَعَلَّقُ بِمَسَائِلِ وَحَقُوقِ الْعَائِلَةِ - لَا لَشِيءَ سُوَى اِحْتِاجِ الصِّيَغَةِ فِي أَحَدِهِمَا إِلَى طَرْفَيْنِ، وَفِي الْآخَرِ إِلَى طَرْفٍ وَاحِدٍ فَقَطُّ، وَهَكُذا الْأَمْرُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِجَارَةِ وَالْجَمَالَةِ قَدْ انْفَصَلَ عَنْ بَعْضِهِمَا - بِرَغْمِ مشَابِهِتِهِمَا الْمَاهُوِيَّةِ - لِمَجْرِدِ اختِلافِهِمَا فِي الْعَقْدِ وَالْإِيقَاعِ، كَمَا انْفَصَلَ بَابُ السُّبْقِ وَالرِّمَايَةِ، لِكُونِهِ عَقْدًا عَنْ بَابِ الْجَهَادِ، بِرَغْمِ أَنَّ بَابَ السُّبْقِ وَالرِّمَايَةِ إِنَّمَا شَرِيعٌ لِأَجْلِ الْجَهَادِ، وَوَقْعُ الْإِقْرَارِ الَّذِي هُوَ مِنْ فَرْوُحَةِ كِتَابِ الْقَضَاءِ فِي قَسْمٍ آخَرَ لَا يَسْتَثِنُ إِلَى الْقَضَاءِ بَصْلَةً، وَوَقْعُ كِتَابِ الْقَضَاءِ وَالْأَطْعَمَةِ وَالْأَشْرِبَةِ وَالْإِرْثِ فِي بَابِ وَاحِدٍ، بِرَغْمِ مَا بَيْنِهِمَا مِنْ الاِختِلافِ الْمَاهُوِيِّ، لِمَجْرِدِ دُرْدُعِ كُونِهِمَا عِبَادَةً أَوْ عَقْدًا أَوْ إِيقَاعًا.

كَمَا أَنَّ كَلْمَةَ (الْأَحْكَامِ) الَّتِي وَرَدَتْ فِي تَقْسِيمِ (الْمُسْعَقِ) وَفِي التَّقْسِيمَيْنِ الْآخَرَيْنِ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ لَهَا وَجْهٌ صَحِيفٌ، فَانْتَهَا لَا تَنْسَابُ الْأَبْوَابِ الَّتِي لَا يَمْكُنُ عَدُّهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ أَوِ الْمَقْدُودِ أَوِ الْإِيقَاعَاتِ أَوِ الْعِادَاتِ أَوِ السِّيَاسَاتِ.

وَبِرَغْمِ أَنَّ الشَّهِيدَ الْأُولَى قَدْ أَعْطَى تَوضِيحاً مُخْتَصِراً فِي الْقَوَاعِدِ لِتَقْسِيمِ الْمُحْقَقِ وَدَافَعَ عَنْهُ تَلْوِيحاً، إِلَّا أَنَّهُ مِنَ النَّاحِيَةِ الْعَمَلِيَّةِ لَمْ يَرَعِ التَّقْسِيمُ الْمُذَكُورُ فِي كِتَبِهِ، فَقَدْ بَادَرَ فِي كِتَابِ (اللِّمْعَةِ) وَهُوَ آخَرُ كِتَبِهِ إِلَى تَرْتِيبِ الْأَبْوَابِ الْفَقِهِيَّةِ عَلَى نَحوِ مَعَابِرِ تَرْتِيبِ (الشَّرَائِعِ).

وَيَبْدُو أَنَّ الْقَسْمَ الْوَحِيدَ الَّذِي كَانَ يَحْقِقُ قَسْماً مُسْتَقْلَّاً هُوَ قَسْمُ الْعِبَادَاتِ؛ إِذَا قَوَمَ عَلَى أَسَاسِ الْاِلْتِفَاتِ إِلَى مَاهِيَّةِ الْعَمَلِ وَطَبِيعَتِهِ، وَلَوْ تَمَّ اِتِّبَاعُ هَذِهِ الْطَّرِيقَةِ نَفْسَهَا فِي سَائرِ الْأَبْوَابِ بَأْنَ تَلَاحِظُ مَاهِيَّاتِ الْمَسَائِلِ الْفَقِهِيَّةِ، مِنْ كُونِهَا قَضَائِيَّةً أَوْ اقْصَادِيَّةً أَوْ جَزَائِيَّةً أَوْ سِيَاسِيَّةً أَوْ أَخْلَاقِيَّةً وَغَيْرِ ذَلِكَ لَا تَخْذُلُ الْفَقِهَ شَكْلًا آخَرَ مِنْ نَاحِيَةِ أَبْوَابِهِ وَفَصُولِهِ



مرکز تحقیقات کودک و نوجوان اسلامی

## الفهرس

### الاصل

٥	توطئة
٧	الدرس الأول
٧	المقدمة
٩	أصول الفقه:
١١	الدرس الثاني
١١	مصادر الفقه
١٢	القرآن
١٣	السنة
١٥	الإجماع
١٦	العقل
١٧	الدرس الثالث
١٧	خلاصة تاريخية
٢١	الدرس الرابع
٢١	مسائل علم الأصول
٢٢	حجية ظواهر الكتاب
٢٣	ظواهر السنة

٢٣	خبر الواحد
٢٤	التعادل والترابع
٢٧	<b>الدرس الخامس</b>
٢٧	البحوث المشتركة بين الكتاب والسنة
٢٧	الأوامر
٢٨	النواهي
٢٨	العام والخاص
٢٩	المطلق والمقيّد
٣٠	المفاهيم
٣٠	المجمل والمبيّن
٣١	التاسع والمنسوخ
٣٢	<b>الدرس السادس</b>
٣٢	الإجماع والعقل
٣٣	الإجماع
٣٤	الإجماع المحصل والمتقول
٣٤	العقل
٣٩	<b>الدرس السابع</b>
٣٩	الأصول العملية

### الفقه

٤٥	<b>الدرس الأول</b>
٤٥	علم الفقه
٤٥	كلمة الفقه في القرآن والحديث.
٤٦	كلمة الفقه في اصطلاح العلماء

الحكم التكليفي والحكم الوضعي	٤٧
التعبدى والتوصلى	٤٨
العينى والكافانى	٤٨
التعينى والتخيرى	٤٨
النفسى والغيرى	٤٩
<b>الدرس الثانى</b>	٥١
نبذة مختصرة عن الفقه والفقهاء (١)	٥١
فقهاء الشيعة	٥٢
<b>الدرس الثالث</b>	٥٧
نبذة تاريخية عن الفقه والفقهاء (٢)	٥٧
<b>الدرس الرابع</b>	٦٥
نبذة تاريخية من الفقه والفقهاء (٣)	٦٥
<b>الدرس الخامس</b>	٧٣
نبذة تاريخية عن الفقه والفقهاء (٤)	٧٣
دراسة إجمالية	٧٦
<b>الدرس السادس</b>	٧٩
الأبواب الفقهية (١).	٧٩
العبادات	٨١
<b>الدرس السابع</b>	٨٧
الأبواب الفقهية (٢)	٨٧
المقدمة	٨٧
<b>الدرس الثامن</b>	٩٣
الأبواب الفقهية (٣).	٩٣
الإيقاعات	٩٣

٩٩	الدرس التاسع والعشر .....
٩٩	ابواب الفقهية (٤).....
٩٩	الاحكام .....
١٠٧	الدرس العادي عشر.....
١٠٧	نوع المسائل الفقهية .....
١٠٩	التقسيمات .....
١١٣	الفهرس .....